عبدالرحمن الشولي

فَلْسَفَةُ المَعْنَى

في الفكر واللغة والمنطق



دار النهضة العربية

فلسفة المعنى

في الفكر واللغة والمنطق

نظرة إلى جدليّة الدّوال والمدلولات

فلسفة المعنى

في الفكر واللغة والمنطق

"نظرة إلى جدليّة الدّوال والمدلولات"

تأليـف

عبـد الرّحـمن الشّـولي

دار النهضة العربية

دار النهضة العربية
بيروت ـ لبنان
منشورات: دار النهضة العربية
بيروت ـ شارع الجامعة العربية ـ مقابل كلية طب الأسنان
بناية إسكندراني # ٣ ـ الطابق الأرضي والأول

رقم الكتاب	:11110
اسم الكتاب	:فلسفة المعنى في الفكر واللغة والمنطق
المؤلف	:عبد الرحمن الشولي
الموضوع	:فلسفة
رقم الطبعة	:الأولى
سنة الطبع	:2016م. 1434هـ
القياس	:17 × 24
عدد الصفحات	:168

تلفون : 854161 ـ 1 ـ 961 +
فاكس : 833270 ـ 1 ـ 961 +
ص ب : 0749 ـ 11 رياض الصلح
بيروت 11 072060 ـ لبنان
بريد الكتروني: e-mail: darnahda@gmail.com

ISBN 978-614-442- 515-2

إهداء

إلى كلّ باحثٍ عن حقيقة المعنى

في نَفْس الإنسان وجَوْف الوجود

المقدّمة

تمهيد:

إنّ الإنسان في وجوده يبحث عن المعنى، ويسعى إلى أن يفهم كلّ ما حوله، كلّ ما يحدث، كلّ ما يقال ويُكتب، وكلّ ما يُفكَّر ويُشَعر، ويريد أن يمنح كلّ شيء معناه. ولكن حين يصطدم بأفكار لا معنى لها وبكلمات لا تُفهَم يصاب بالإحباط فيصرخ قائلا: أريد أن أفهم تلك الأمور اللامفهومة، آه إنّ رأسي يُؤلمني، ثمّ يُغمى عليه! إنّنا كثيرا ما نسمع عبارات ندّعي أنّنا لم نفهم منها شيئا، أو نقرأ كتابا فنُخبِر أنّنا لم نفهم هذا الكتاب، أو نكون في محادثة فنفهم من المتحدّث ما لم يكن يعنيه. وكثيرا ما نتلفّظ بأقوال تعبّر عن انحباس المعنى داخل الإنسان وعجز الكلمات عن تحريره، فنقول مثلا: بداخلي شعور قويّ أعجز عن التّعبير عنه، لا أعرف كيف يمكن أن أشرح لك ذلك، إنّي عاجز عن وصف ذلك الشّيء، إنّه أمر رهيب، لا هو أكثر من ذلك، ولكنّي عاجز عن إيجاد الكلمة التي أستطيع بها أن أصفه لك، حسنا إنسَ الأمر! ولكن ماذا يعني كلّ ذلك؟ ذلك يعني أنّ هنالك أمورا تحجب العقل الإنسانيّ عن المعنى.

إنّ الإنسان في مأزق معنوي، هذه حقيقة، فمنذ أن وُجد ذهب يدلّل على الأشياء والأفكار بدلالات وأصوات تدلّ على معانيها، ولم ينفك يبتكر الدّلالات والأصوات كلّما أوجد شيئا جديدا أو خطرت بباله فكرة وأراد التّعبير عنها، ولكنّه كثيرا ما يركّب عبارات لا تناسب أفكاره، أو تكون أفكاره تتخطّى حدود ألفاظ اللغة، فيولد الغموض ويضيع المعنى، وها هنا يُلجأ للتّأويل فتكثر المعاني وتتصارع الألفاظ ويذوب الفكر، ونحتار حينها علامَ سنلقي اللوم، أعلى اللغة التي عجزت عن تجسيد الفكر أم على الفكر الذي تناول معانٍ تتخطّى كلّ ألفاظ اللغة؟

قُعِّد علم النّحو ليضبط قوانين اللغة وليجعل الاستخدامات اللغويّة معصومة عن الوقوع في الخطأ، وقُعِّد علم المنطق ليضبط قوانين الفكر وليعصمه عن الوقوع في الخطأ، ولكنّ هذه العصمة التي يؤمّنها علم النّحو عصمة لفظيّة لا معنويّة، فتبقى اللغة- رغم ما منحها إيّاه علم النّحو- واقعة في إنحدارات المعنى. وكذلك حال الفكر والمنطق، فعلم المنطق الضّابط للفكر والمهتم بمعاني الألفاظ لا بالألفاظ ذاتها، يبقى عاجزا عن تنظيم المعاني في الفكر بما يلائم عالم الواقع، ولا يرضي الإنسان-بالطّبع- فكر منظّم

المعاني مسلوخ عن الواقع، وهذا الانسلاخ عن الواقع يبرز بروزا واضحا في المنطق الرّمزيّ الذي حوّل الفكر إلى رموز جافّة واستعاض عن الواقع بمعادلات رياضيّة بحتة لا تتخلل أيّ معنى سوى المعنى الموجود فيها أصلا. أمّا المنطق التّقليديّ فبادٍ عجزه أيضا عن احتواء المعاني، لا سيّما في جدليّة المفاهيم والماصدقات وفي بعض أنواع تعريفاته وقياساته.

واللغة لا تنفصل عن الفكر والمنطق، وقد تكون اللغة سابقة على الفكر وعلى الإنسان المفكّر وعلى العلم الموضوع لضبط الفكر، لأنّ الإنسان يُفكّر بلغة. اللغة تُسحر، تُفرح، تُحزن، تُؤلم، تُهين، تُعزّ، تُكرم، تُذل، تُمرض، وقد تُميت. ما أعظم الكلام! وما أغرب اللغة! واللغة مشكلة الإنسان في كلّ زمان ومكان، تصبح مشكلته حين تحمل معنى. إنّ الكتب المقدّسة مجموعة من الألفاظ تحمل معانٍ، حاول أصحابها أن يستخلصوا معانيها الحقّة، فتعددت التفسيرات وكثرت التّأويلات لأن كتب الله حمّالة أوجه، فظهرت المذاهب والفرق ونشأ الصّراع بينها وانتشرت الحروب والمذابح وسالت أنهر الدّماء بين المسلمين والمسيحيّين، بين الكاثوليك والبروتستنت، بين السّنّة والمعتزلة، بين الشّيعة والخوارج، وبين السّنّة والشّيعة، لأنّ كلّا من هؤلاء توصّل إلى معنى للألفاظ الإنجيليّة والألفاظ القرآنيّة مختلف عن المعنى الذي توصّل إليه غيره، فالمعنى هو مشكلة الأديان الرّئيسة، ومشكلة النّصوص الدّينيّة الوحيدة التي لأجلها أُلّفت ملايين الكُتب.

وما يقال عن غموض اللغة الدّينيّة يقال عن غموض اللغة الفلسفيّة، إذ عانت الفلسفة من مشكلة غموض معانيها منذ العصر اليونانيّ إلى عصرنا الحاليّ، حتّى بدأ دارسوها يتأفّفون منها ومن صعوبة فهمها، فوُضعت الفلسفة في قفص، واعتبرت لخواص البشر، هي لا تعني العامّة منهم، فلكي يفهم المرء الفلسفة عليه أن يكون فيلسوفا، ولكن هل فهم الفلاسفة أنفسهم؟ وهل استطاعوا أن يفهموا أفكار بعضهم بعضا؟ لا أعتقد ذلك، وإلّا لما تعددت تأويلاتهم لفلسفة فيلسوف سابق العهد؟ هنا تجد الفلسفة نفسها في مأزق لغويّ وورطة أداتيّة. الفلسفة في أزمة وحياتها مهدّدة بالخطر، فالكلّ يصرخ من بعيد: اقتلوا الفلسفة أو دعوها تذهب إلى مصحّ عقليّ!

لقد اعتنى الفلاسفة القدامى بمسائل غير واقعيّة وراحوا يُلبِسونها أثوابا لغويّة تتعثّر بها المعاني، مراعين في إنتاج فكرهم قوانين المنطق أساسا لكلّ تفكير فلسفيّ، غير أنّ أفكارهم ولدت بلا معنى، أو غامضة المعنى، أو متعدّدة المعاني، لكونها أفكارا تجاوزت حدود اللغة والمنطق، هذا فضلا عن أنّ قوانين المنطق المُتّبع في التّفكير الفلسفيّ فيها مغالطات في المعنى، ففي المنطق مسائل غير منطقيّة! أي أنّها لا تراعي

منطق الفكر والواقع من حيث المعنى. تنبّه فلاسفة العصر الحديث إلى مشكلة الفلسفة اللغويّة، جاعلين اللغة موضوع الفلسفة الأهم، ومعتبرين أنّ سائر مشكلات الفلسفة كانت نتيجة عدم مراعاة قوانين اللغة والمنطق، وكَثُرَ الحديث عندهم عمّا له معنى وما ليس له معنى، ولكنّهم توصّلوا في كثير من مسائلهم إلى ما فرّوا منه، أي إلى أفكار وكلمات وقواعد منطقيّة ليس لها معنى.

في هذا الكتاب سأعرض فلسفة المعنى في الفكر واللغة والمنطق، وأعني بفلسفة المعنى فحص للمعنى المتقلّب عندما يكون في الفكر وبعد أن يُجسَّد بلغة ويُنقل إلى فكر آخر، والبحث عن سبب ديناميكيّة هذا المعنى بين الفكر واللغة، وعن مصدر اقتناء اللغة معانيها، وصلتها بالواقع والمنطق، وأيضا فحص لمدى معنويّة مسائل المنطق، ومدى علاقتها بالفكر والواقع في استخراج معانيها. وهذا الفحص الفلسفيّ للمعنى المتواجد في الفكر واللغة والمنطق، سيكون نظرة إلى جدليّة العلاقة بين الدّوال والمدلولات، وأعني بالنّظرة الاكتفاء ببعض المسائل والأمثلة الفكريّة واللغويّة والمنطقيّة التي تكفي لإيصالي إلى أهداف دراستي هذه، وعنيت بالدّوال ما يُستخدم للإشارة إلى المدلولات حاملا معانيها من كلمات وجمل لغويّة ومفاهيم وتعريفات وقضايا منطقيّة، وعنيت بالمدلولات كلّ ما من شأنه أن يُعبَّر عنه بالدّوال من أفكار ومشاعر ووقائع في العالم الخارجيّ.

أ – أهميّة الموضوع والأهداف وأسباب الاختيار:

كَثُرت الدّراسات- القديمة منها والحديثة-التي تناولت قضيّة المعنى بالبحث، من دراسات بلاغيّة ونقد-أدبيّة تصبّ اهتمامها على علاقة اللفظ بالمعنى، وفي أيّ منهما يكون الشّأن أفي المبنى أم المعنى؟ ومن دراسات لغويّة وفقه-لغويّة اعتنت بالبحث في كيفيّة تكوّن الألفاظ باعتبار المعاني والمدلولات التي تعبّر عنها، ومن دراسات نحويّة حاولت أن تثبت مدى تأثير الإعراب بمعاني الجمل، ومن دراسات فلسفيّة بحثت في مصدر المعرفة العقليّة ومن أين تتأتّى معاني الفكر؟ ومن دراسات في الألسنيّات ربطت بين العمليّات الفكريّة والصّياغات اللغويّة، ومن دراسات في فلسفة اللغة والمنطق بيّنت نسبيّة المعاني اللغويّة ومدى حاجة الألفاظ إلى منظومة منطقيّة كي تستقيم معانيها... ولكنّ كلّ هذه الدّراسات- رغم اعتنائها بمسألة المعنى ورغم النّتائج الهامّة التي توصّلت إليها- قد تناولت مسألة المعنى من ناحية ضيّقة، مسلّطة الضّوء على زاوية صغيرة من العناصر التي لا نفهم حقيقة المعنى إلّا بترابطها، ومن تحليلها لعنصر واحد توصّلت هذه الدّراسات إلى نتائجها في استحضار حقيقة المعنى، وحقيقة الصّلة بين الدّوال والمدلولات.

هذه الدّراسة توليفة شاملة للعناصر التي توصلنا إلى حقيقة المعنى، وربط بين الفكر واللغة، وبين الفكر والمنطق، وبين المنطق واللغة، وفحص لأزمة المعنى ومصدرها في تكوين العلاقات بين هذا الثّالوث العناصريّ للمعنى، لاعتقادي أنّ المعنى أغرقته الدّراسات السّابقة بالخصوصيّة والنّسبيّة وتوصّلت به إلى حائط مسدود، لأنّها لم تأخذ في اعتبارها أهمّيّة الصّلة الثّلاثيّة بين الفكر واللغة والمنطق في توضيح إشكاليّة المعنى، وأهمّيّة أن نُفلسف المعنى ونتفحّصه في مواضع الدّال والمدلول. وها هنا تكمن أهمّيّة هذه الدّراسة، وهذا ما يسوّغ لي الاشتغال بها، إذ ليست غايتي من هذا البحث أن أعرض آراء فيلسوف في نظريّة المعنى، ولا غايتي إطلاع القارئ على إشكاليّة المعنى في مسألة من المسائل الفكريّة أو اللغويّة أو المنطقيّة، ولا هي كذلك تسليط الضّوء على حيّز من أحياز النّقاشات الأدبيّة أو الفلسفيّة الدائرة حول قضيّة المعنى وجدليّاتها. ولكنّ أهمّيّة هذا البحث والجديد في هذه الدّراسة يتمثّل في أنّها محاولة جادّة للكشف عن أزمة المعنى في مختلف النّواحي التي يُعدّ المعنى أساسا لفهمها ومن صلب موضوعاتها والتي غفلت الدّراسات عن بعضها، وفحص فلسفيّ لتشخيص هذه الأزمة وتبيان المواضع التي تؤدّي إلى موت المعنى أو التباسه أو إفساده. وعلى ذلك، فإنّ غايتي من اختيار هذا البحث تتمثّل في هذه الأهمّيّة.

هذا فيما يتّصل بأهميّة الدّراسة. أمّا الأهداف - وهي الأفكار التي أودّ إيصالها بعرض المضامين- فأوجزها بنقاط خمس:

1. التّأكيد على أهمّيّة المعنى في الفكر واللغة والمنطق، وعلى علاقة مسائل الفلسفة بهذه الأهمّيّة، والإشارة إلى ما ليس له معنى في الفكر الفلسفيّ.
2. تبيين قيمة المعنى في تحديد الألفاظ والأفكار، ومدى علاقة اللفظ بالفكر في انحباس المعاني أو ظهورها الفاسد.
3. إنصاف الجدل حول مصدريّة تكوّن الكلمات، وتخليص اللفظ والمعنى من المدلولات.
4. إظهار العجز المعنويّ في بعض مسائل المنطق التّقليديّ والرّياضيّ، ومدى إغفال المنطق دور اللغة والواقع في إنتاج معاني الفكر.
5. إبراز صلة المنطق باللغة، وضرورة الاستفادة من هذه الصّلة في إصلاح الفساد المعنويّ الفكريّ.

هذه هي الأهداف الكبرى والنّتائج العامّة التي أودّ التّوصّل إليها. وبقي أن أشير-تحت هذه النّقطة- إلى الأسباب والعوامل التي دفعتني إلى اختيار موضوع الكتاب، والتي تتمثّل بأسباب خمسة:

1. إنّ إشكاليّة المعنى يعتريها الكثير من الغموض والملابسات التي بحاجة إلى إزالة وتوضيح.
2. إنّ المعنى بحدّ ذاته له أهمّيّته للدّارس عامّة ولدارس الفلسفة خاصّة، لأنّ الفهم هو الغاية التي يبتغيها كلّ طالب علم، وما الفهم سوى التقاط المعنى الصّائب لما يُقرأ أو يُسمع.
3. إنّ مسألة العجز عن الوصول إلى معنى أو إخراجه أو فهمه أو تعدّده في سياقات ومواقف لمسألة شغلت تفكيري مذ كنت في السّنة الأولى من دراستي الجامعيّة، فأحببت أن يكون هذا الكتاب إجابة عن أسئلة لطالما حيّرتني في السّنوات الماضية.
4. إنّ عشقي للغة وميولي إلى الدّراسات اللغويّة والمنطقيّة وخوفي على الفلسفة من الضّياع، دفعني إلى اختيار هذا الموضوع، فضلا عن كوني معلّما للغة العربيّة والفلسفة وعلم المنطق.
5. تراجع الدّراسات المختصّة بفلسفة اللغة والمنطق لدى المشتغلين بالفلسفة عندنا، في الوقت الذي تتزايد فيه الحاجة إلى مثل هذه الدّراسات.

ب – إشكاليّات الدّراسة:

هنالك العديد من التّساؤلات العريضة التي تُطرح تحت موضوع بحثنا، وهي التّساؤلات التي حدّدت أهداف البحث للإجابة عنها، وسأبذل أقصى جهدي في دراستي هذه لأتمّم أجوبة كافّة أسئلة البحث وفروضه إتماما أتوخَّى الموضوعيّة فيه، ومحترسا من إصدار أحكام متسرّعة لا تمتّ إلى العقل العلميّ بصلة. وتتمثّل إشكاليّات الدّراسة بالأسئلة التّالية:

ما صلة قضيّة المعنى بالفكر الفلسفيّ؟ ما أهمّيّتها؟ هل مشكلة الفلسفة معنويّة لغويّة؟ ما المسائل الفلسفيّة المتجرّدة عن المعنى؟ هل قوانين المنطق استطاعت أن تقنن المعنى في الفكر الفلسفيّ؟ أيّ علاقة بين المعنى واللفظ؟ من أين تكتسب الألفاظ معانيها؟ هل ثمّت ألفاظ بلا معاني؟ هل ثمّت معانٍ بلا ألفاظ؟ ما علاقة اللفظ بالواقع؟ ما علاقة اللغة بالفكر؟ ما المدلول الذي تشير إليه معاني اللغة؟ أهو الفكر أم الواقع؟ هل يمكن أن تشير اللغة إلى نفسها؟ هل يمكن أن يغدو الدّال مدلولا؟ كيف ذلك؟ هل يستطيع الدّال أن

يتحرّر من مدلولاته؟ متى؟ هل توجد دوال بلا مدلولات؟ هل توجد مدلولات بلا دوال؟ لماذا يعجز الفكر عن إخراج المعاني؟ لماذا تعجز اللغة عن تجسيد المعاني؟ أمن الفكر العجز المعنويّ أم من اللغة؟ هل يمكن أن يكون العجز من طبيعة المعنى ذاته؟ لماذا؟ لِمَ لا تستطيع الكلمات أن تعبّر عن الشّعور؟ هل اللغة محدودة؟ هل الفكر محدود؟ هل المعنى محدود؟ ما حدود كلّ منهم؟ ما علاقة اللغة بالمنطق؟ ما علاقة المنطق بالفكر؟ من أين يستمدّ المنطق معانيه؟ أيمنح المنطق الفكر معانٍ أم هو مجرّد أداة تنظّم معاني الفكر؟ ما صلة المفهوم بالماصدق من حيث المعنى؟ ما الأزمة المعنويّة في هذه الصّلة؟ هل توجد مفاهيم بلا ماصدقات؟ هل توجد ماصدقات بلا مفاهيم؟ هل التّعريف المنطقيّ دقيق المعنى؟ لما توجد مدلولات واقعيّة لا يمكن تعريفها منطقيّا؟ ما معنى الصّدق في القياس؟ هل الصّدق في القياسات المنطقيّة له معنى؟ أهذا المعنى فكريّ أم واقعيّ أم رمزيّ؟ هل هو معنى محجوز داخل دائرة المنطق؟ فإن كان كذلك، ما فائدة المنطق في توضيح المعاني وإنقاذ الفكر من التباساتها؟ ما فائدة ترميز القضايا في المنطق الحديث؟ ألهذه الرّموز معنى؟ ما معناها؟ أتنقذ الفكر من زلّاته المعنويّة أم تحرّره تحريرا أبديّا من لعنة المعاني والألفاظ والوقائع؟

ج – المناهج المُتّبَعة:

إنّ موضوع البحث يفرض على الباحث المنهج الذي عليه اتّباعه ، ونظرا لطبيعة الدّراسة التي بين أيدينا التي تتطلّب منّا عرضا وتحليلا ومقارنة وتقييما ، فقد اعتمدت فيها مناهج ثلاثة ، وهي:

1. المنهج التّحليليّ: والذي اعتمدتُه لأحلّل الأفكار التي عرضتُها من المصادر والمراجع المُعتمَدة في هذه الدّراسة، ولأحلّل آراء الفلاسفة ونظريّاتهم حول فلسفة المعنى وجدليّة الدّوال والمدلولات، ولأفكّكها ثمّ أركّبها، مفسّرًا إيّاها وشارحا ومعلّقا عليها، ومستعينا ببعض الأمثلة من هذه الكتب وتلك النّظريّات التي تدعم وجهة نظري في هذا البحث.
2. المنهج المقارن: والذي اعتمدتُه لأعقد مقارنة ولأشيّد مقاربة بين اللغة والفكر، وبين اللغة والمنطق، وبين الفكر والمنطق فيما يتّصل بعمليّة إنتاج المعاني، ولأربط بين التّفسيرات الفلسفيّة التي تعارضت في تفسيرها لجدليّة الدّوال والمدلولات.
3. المنهج النّقدي: والذي اعتمدتُه لأقيّم بعض النّظريّات الفلسفيّة والمحاولات الفكريّة التي أجابت عن بعض أسئلة البحث وفرضيّاته، مبيّنا مواضع إصابتها ومواضع

خطئها، ولأكشف عن بعض المساوئ التي أدت بالمعنى إلى الالتباس والضّياع.

وهذه المناهج الثّلاثة- التي عرضتُ مواضع استخدام كلّ منهج منها- قد تتداخل في هذه المواضع، فليس لكلّ فصل أو مبحث من فصل أو عنوان من مبحث منهج خاصّ به وبعرض الأفكار التي يتخللها، بل قد أعتمد منهجين في عنوان من مبحث، أو أعتمد المناهج الثّلاثة في مبحث، وهكذا. وذلك بحسب ما يقتضيه موضوع المبحث المُعالَج وعناوينه.

د – طريقة التّوثيق:

التزمتُ في متن الكتاب بالمنهجيّة المُعتمَدة في تدوين الأبحاث العلميّة من حيث فرز العناوين وترقيمها، وشكل الفقرات وما يستتبعها، دون أن أرقّم الفقرات في كلّ عنوان. ووضعتُ الكلام الذي اقتبستُه حرفيّا من المصادر والمراجع بين شولتين صغيرتين « »، موثّقا مصدر الاقتباس في حاشية الصّفحة التي وُرِد الاقتباس فيها، زائدا لفظة «انظر» قبل المصادر والمراجع التي نقلتُ منها أفكارا نقلا غير حرفيّ بأسلوبي الشّخصيّ، وكنتُ قد ذكرتُ لفظة «نقلا عن» قبل إدراج مرجع ما اقتبستُ منه كلاما مُقتبَسا من مصدر اعتمده المؤلِّف، أمّا لفظة «راجع» أو «ارجع إلى» التي يجدها القارئ مُدرَجة قبل بعض الكتب المذكورة في الحاشية فهي صيغة أوجّه بها القارئ إلى كتب من شأنها أن توسّع معارفه في مسألة ذكرتُها اختصارا. وأدرجتُ في الحواشي بعضا من التّعليقات اللازمة، غير أنّي تجنّبتُ التّعريف بالأعلام من فلاسفة ومفكّرين ولغويّين، وذلك لكثرتهم، فلم أذكر تعريفا بأحد منهم كيلا تمتلئ الحواشي كلاما تكثر به صفحات الكتاب. وقد اعتمدتُ الأعداد (1، 2، 3...) في ترتيب مضامين الحواشي، وكرّرتُ هذه الأعداد بدءً من العدد 1 في كلّ صفحة جديدة. أمّا قائمة المصادر والمراجع فاعتمدتُ التّرتيب الألف بائيّ في توثيقها.

ه – الصّعوبات التي واجهتها إثر الإعداد:

إنّ عملا يخلو من الثّغرات والشّوائب عمل لن يتمّ أبدا، فلا شيء كامل ما خلا الله سبحانه. لأجل ذلك قد يقع القارئ لدراستنا هذه على زلّة فكريّة أو غموض لغويّ أو سوء فهم منّي أو نقص وضعف في حيّز من الأحياز، وذلك أنّي واجهت صعوبات جادّة إثر إنجازي هذا العمل، والتي تتمثّل في أنواع أربعة من الصّعوبات التي يمكن أن تعترض باحثا في بحثه، وهي:

1. ندرة المصادر والمراجع المتعلقة تعلّقا مباشرا بموضوع بحثي، إذ إنّي عثرت على

أفكار مبعثرة هنا وهناك في هذا المصدر وذاك المرجع، فكنت مضطرّا لأن أقرأ كتابا بأكمله- قد يزيد على الثّمانمئة صفحة- بغية العثور على فكرة أو عبارة تفيدني في بحثي أو تغني حجّتي، وكثيرا ما قرأت كتبا ظانّا أنّي عاثر فيها على ما يروي ظمأ باحث في بحثه فأنتهي منها دون العثور على كلمة يلوذ بها المبتغى. فحاولت قدر استطاعتي أن أنبش الأفكار المتعلّقة بالبحث نبشا من كتب الفكر والفلسفة والمنطق واللسانيّات واللغة والنحو والبلاغة والأدب، وأنا عالم بأنّ الكتب المفرزة تحت هذه العناوين لأكثر من كثيرة، فاقتصرت على ما تيسّر لي قراءتها، متيقّنا أنْ هنالك مصادر ومراجع لم أسطع الاستحواذ عليها تتخلّل أفكارا تُسمن هذا العمل.

2. غموض لغة بعض المصادر والمراجع المُعتمَدة وصعوبة فهمها بيسر، لا سيّما أنّ الكثير منها مترجم. ونحن نعلم مدى صعوبة لغة كتب المنطق وفلسفة اللغة، وندري الغموض الذي قد يكتنف المعاني المترجمة من لغة إلى أخرى. فبذلت جهدا وافرا في تحليل مضامين هذه الكتب، لكيلا أذكر فكرة أو أعلّق عليها أو أنقدها أو أقارنها بفكرة أخرى دون أن أكون قد استوعبتها وهضمت لبابها.
3. اعتماد أقوال من مصادر وردت في مراجع لتعسّر الحصول على تيك المصادر ذاتها، واعتماد كتب مترجمة لتعسّر الحصول على تيك الكتب بلغتها الأصليّة سوى كتابين أحدهما باللغة الفرنسيّة وآخر باللغة الإنجليزيّة.

هي ذا الصّعوبات التي واجهتها إثر إعداد الكتاب، محاولا تجاوزها لأتمّم هذه الدّراسة المتواضعة التي بذلت لها الجهد والوقت، فإن أخطأت فمن نفسي، وإن أصبت فبفضل من الله.

و – الدّراسات السّابقة في الموضوع:

لقد نوّهت أثناء حديثي عن أهمّيّة الموضوع إلى أنّ الدّراسات التي أُلفت حوله لا تعدو أن تكون دراسات اختصت بفلسفة المعنى عند فيسلوف ما، أو باللغة والمنطق عند هذا المفكّر أو ذاك، أو بحيّز ضيّق في جدليّة الدّوال والمدلولات، دون عقد مقارنة ولا تقييم ولا ربط بين عناصر المعنى، ولا مزج بين وجهات النّظر. وقد توصّلتْ هذه الدّراسات إلى نتائج في فلسفة المعنى اعتبرتْ أنّها حاسمة ودافعت عنها دون أن تأخذ بعين الاعتبار الشّقّ الذي تكتمل الحقيقة به، ناهيك عن أنّ الدّراسات التي تناولت فلسفة المعنى تناولته في اللغة حصرا، أو في اللغة والمنطق عند فلان، أو اكتفت بعقد مقارنة بين الفكر واللغة.

ولكي لا يبقى الحديث معلّقا بالمفاهيم فإليك بعض ماصدقاته. هنالك دراسة تشبه عنوان بحثنا ولكنّها مختّصة بآراء لودفيغ فيتجنشتين، وهو كتاب «المنطق واللغة والمعنى في فلسفة فتجنشتين» لرشيد الحاج صالح، هذه الدّراسة توليفة شاملة لآراء فتجنشتين في اللغة والمنطق والمعنى كما أبداها في كتابيه «رسالة منطقيّة فلسفيّة» و»بحوث فلسفيّة»، وما كانت نتائج هذا البحث سوى إشادة بعبقريّة فتجنشتين وبالجديد الذي جاء به في اللغة والمنطق والمعنى، مع أنّ قارئ كتاب رشيد أو قارئ كتابي فتجنشتين اللذين اعتمد عليهما رشيد يرى أنّ اهتمام فيتجنشتين في مسألة المعنى ينصبّ على الواقع والميتافيزيقا، دون أن ينصبّ على اللغة والمنطق إلّا بالقدر الذي يثبت فيه أنّ التّشويش المعنويّ في مسائل الفلسفة الميتافيزيقيّة مردّه إلى سوء استخدام اللغة والمنطق.

دراسة أخرى ذات صلة بموضوعنا لخالد سعيد كموني عنوانها «المحاكاة دراسة في فلسفة اللغة العربيّة»، وهي دراسة- كما هو بادٍ من عنوانها- تقف موقف المدافع عن نظريّة المحاكاة وتعرض آراء مثبتيها من الفلاسفة والمفكّرين العرب، أي أنّها دراسة سلّطت الضّوء على حيّز ضيّق من أحياز جدليّة الدّوال والمدلولات وهو الحيّز القائل بأنّ مصدريّة تكوّن الألفاظ مردّه إلى أصوات الطّبيعة، أي أن ألفاظ اللغة طبيعيّة ومعانيها تولد من رحم الواقع، دون أن تنوّه هذه الدّراسة- ولو مجرّد التّنويه- إلى وجود وجهات نظر تخالفها مثل نظريّة اعتباطيّة الدّوال عند دو سوسور، والتي باجتماعها إلى تلك تكتمل حقيقة الدّوال، وبالاعتناء بإحداها نحصل على جزئيّة دالّيّة، ولا يجوز تعميم النتائج الجزئيّة ووضعها موضع الكلّ.

وأكتفي بهاتين الدّراستين نموذجا على كثير من الدّراسات التي اعتنت بجانب واحد ممّا اعتنيتُ به في هذا البحث، وغفلتْ عن الرّبط بين العناصر المعنويّة وبين وجهات النّظر، مثل دراسة بول شوشار «اللغة والفكر» التي اقتصرتْ على توضيح العلاقة بين هذين العنصرين، أو مثل دراسة روبير مارتان «في سبيل منطق للمعنى» التي حاول فيها إصلاح المعنى بقوانين المنطق، أو كدراسة جمال حمود التي اعتنى فيها بالمعنى اللغويّ في فلسفة راسل «المنعطف اللغويّ في الفلسفة المعاصرة برتراند راسل نموذجا»، أو نحو دراسة أحمد عطيّة «ريكور والهيرمينوطيقا» التي نقرأ في أحد عناوينها «قراءة في فلسفة المعنى عند بول ريكور» وأنّ بول ريكور «فيلسوف المعنى» ثمّ نجد الكاتب يملأ كتابه بعد ذلك بفلسفة ريكور السّياسيّة والأخلاقيّة وينقل بعض محادثاته مع غابرييل مارسيل!

لستُ في صدد انتقاد هذه الدّراسات، ولا أنكر على أصحابها جهدهم، ولا

أغبط نتائج بحوثهم التي استفدتُ منها الكثير واعتمدّتُ كتبهم مراجعا لدراستي، ولكنّي أتطرّق إلى هذه التّعليقات على الدّراسات السّابقة- ولا أقول في الموضوع بل في جانب من جوانب الموضوع- لأثبت الجديد في هذه الدّراسة الذي غفلت عنه الدّراسات، وهو مسألة الرّبط بين العناصر والتّفسيرات التي أشرتُ إليها في أهمّيّة الموضوع.

و - محتويات الكتاب:

المقدّمة: وعرضت فيها أهميّة الموضوع وأهدافه وما يسوّغ لي الاشتغال به، وأسباب اخياري له، وأسئلة البحث وفرضيّاته، والمناهج التي اعتمدتها في معالجته، وطريقتي في كتابته، والصّعوبات التي واجهتني في كتابته والعثرات التي اعترت الموضوع، والدّراسات السّابقة في الموضوع، وإلى أين انتهت، ثمّ توصيف خطّة البحث وعرض أقسامه وعناوين فصوله، منتهيا بإبداء الشّكر لمن أعانني في إتمام هذه الدّراسة.

الفصل الأوّل: فلسفة الفكر وجدليّاته المعنويّة:

المبحث الأوّل: الفكر والفلسفة والمعنى:

أ – الفلسفة علم فكريّ غايته المعنى.

ب – المعاني الفكريّة بين الواقع والميتافيزيقا.

ج – فحص معنويّ للفكر الفلسفيّ.

المبحث الثّاني: المعنى بين الفكر واللغة:

أ – أهمّيّة علاقة الفكر باللغة في توليد المعاني.

ب – ما سبب انحباس المعنى في الفكر؟

ج – بيان حدود الفكر واللغة.

المبحث الثّالث: منطق الفكر والمغالطات الفكريّة:

أ – علم المنطق والإصلاح الفكريّ.

ب – عندما ينحرف الفكر عن قوانين المنطق.

ج – الأزمة المنطقيّة لمعاني الفكر.

الفصل الثّاني: المعاني والمدلولات في اللغة وفلسفتها:

المبحث الأوّل: ما علاقة الألفاظ بمعانيها؟

أ – اللغة صوت الواقع وصورة الفكر.

ب – اعتباطيّة الدّال اللغويّ ومدلوله.

ج – المعنى الثّابت والمعاني المتحوّلة.

د – نسبيّة الألفاظ والمعاني.

ه – اللغة الصفر ولامعنويّة الألفاظ.

و – الميتا لغة دالّيّة والميتا معنى.

المبحث الثّاني: المعنى بين اللغة والمنطق:

أ – منطق المعنى في نحو اللغة.

ب – إنحدارات المعنى في علم النّحو.

ج – حاجة علم النّحو إلى المنطق.

د – حاجة علم المنطق إلى لغة نحويّة.

ه – لغة البلاغة ومنطق المعنى.

المبحث الثّالث: المشكلة اللغويّة في الفلسفة:

أ – لغة الفلسفة وفلسفة اللغة.

ب – البحث عن معنى في اللغة الفلسفيّة.

ج – حاجة الفلسفة إلى إعادة النّظر في لغتها.

الفصل الثّالث: فلسفة المعنى في المنطق التّقليديّ والرّياضيّ:

المبحث الأوّل: العجز المعنويّ في المنطق التّقليديّ:

أ – التباس المعاني في الحدود والمفاهيم والماصدقات.

ب – محدوديّة التّعاريف المنطقيّة في تبيان المعنى.

ج – لامعنويّة قضايا المنطق في أقسامها وصدقها.

د – مغالطات المعنى في قياسات المنطق.

المبحث الثّاني: المنطق الرّياضي ونهاية المعنى:

أ – هل للرّموز الرّياضيّة معنى ومدلول؟

ب – اختناق المعنى في دالّات القضايا.

ج – الحصار المعنويّ في صدق القياسات الرّياضيّة.

د – موت المعنى وانحراف المنطق عن هدفه.

الخاتمة: توليفة للموضوع واستنتاجات نهائيّة، وفتح آفاق جديدة للموضوع بطرح تساؤلات غامضة.

ولا يسعني في النّهاية سوى أن أتوجّه بالشّكر إلى من كان للمتعلّمين كتابا

وللسّائلين جوابا ولتلاميذه أبا، إلى من عشقت الفلسفة على يده، وقبض على المنطق واللغة بيده، إلى أستاذي ومعلّمي وقدوتي في العلم الأستاذ الدّكتور علي دحروج، إليه شكري وامتناني أن وجّهني الوجهة السّليمة لإنجاز هذا العمل. واوصل شكري إلى كلّ معلّم أبان لي بفكره قيمة الفلسفة في حياة الإنسان، وقدح في عقلي شغفا في البحث عن حقائق الأمور، وأعظمها عنصرا الإنسان: فكره ولغته. واوصل شكري أيضا إلى كلّ من أسهم- من قريب أو بعيد وبقصد أو دون قصد- في إنجاح هذه الدّراسة وإغنائها أن أبدى فكرة أو نقدا لفكرة أو تعليقا، أو نطق بكلمة واحدة فتحت آفاق تفكيري، أو شجّعني على الخوض في الموضوع وأشعل في الرّوح تحفيزا معنويّا تقوى به الهمّة. هذا وأسأل الله الذي ما آمن به إلّا متفكّر عاقل وما كفر به إلّا متكبّر جاهل أن يوفّقني إلى ما يحبّه ويرضاه من قول وعمل، وأن يلهمني السّداد فيما يخطّه المداد، وأن يهديني إلى سبيل الرّشاد، وأن يجعل هذا العمل خالصا لوجهه، عليه التّوكّل وحده.

عبدالرّحمن الشّولي

بيروت، 15 \9\ 2015

- **دلالات الرّموز المذكورة في البحث:**

$\leftarrow$: رابط الشّرط في المنطق الرّياضيّ.

$\wedge$: رابط الوصل في المنطق الرياضي، ويشير إلى كل سور كلّي عند فلاسفة التحليل المعاصر.

$\vee$: رابط الفصل في المنطق الرياضي، ويشير إلى بعض سور جزئيّ عند فلاسفة التحليل المعاصر.

— : رابط السّلب.

$\leftrightarrow$: رابط التّشارط.

$\therefore$: نستنتج (قبل نتيجة قياس تقليدي).

أ، ب، ج، د...: متغيّرات قضايا.

س: متغيّر في دالّة قضيّة.

ص: صادقة.

ك: كاذبة.

الفصل الأوّل

فلسفة الفكر وجدليّاته المعنويّة

المبحث الأوّل

الفكر والفلسفة والمعنى

أ – الفلسفة علم فكريّ غايته المعنى:

لسنا ذاهبين إلى ابتكار تعريف جديد للفلسفة، ولا نودّ أن نكبت على أنفاس الفلسفة ونسدّ عليها أبواب المعرفة ونحصر مهمّتها في تحليل اللغة وتصنيف الألفاظ بين ما له معنى وما ليس له معنى، كما فعل أصحاب الذّرّيّة المنطقيّة وفلاسفة التّحليل، بل إنّ كلّ ما نريده- تحت هذا العنوان- هو إيضاح هويّة الفلسفة الفكريّة التي زوّرها أصحابها بكثرة تعريفاتهم لها.

أن يتفلسف الإنسان يعني أنّه يفكّر في شيء ما بغية فهمه، أي في سبيل استحواذه على معنى هذا الشّيء المُفكَّر فيه. هذه الهويّة الفكريّة المعنويّة للفلسفة لتجدها قابعة في سائر عصور التّفلسف مهما اختلفت مناهجها وتباينت مبادئها وتفاوتت هياكلها[1]، لأنّ الفهم غاية الإنسان من إمعان فكره. يقول يوهان غوستاف درويزن: «إنّ الفهم هو أكمل معرفة وصلتنا نحن البشر»[2].

فالفلسفة مؤسّسة على العقل سواء أكان مصدرا للمعرفة، أم أداة للمعرفة، أم محلّا للمعرفة، أم خالقا للعالم والإنسان صاحب المعرفة، أم طارحا للمشكلات والأسئلة

1 ـ لا أريد ها هنا أن أعرض مذاهب الفلاسفة عبر العصور وكيفيّة تناولهم لمسائلهم وغايتهم من هذا التّناول لأثبت هويّة الفلسفة، لأنّ ذلك يكون حشوا لا طائل من ذكره، فضلا عن أنّه قد يأخذ حيّزا يستغرق صفحات الفصل برمّته. ونحن في غنى عن ذلك، ودارس الفلسفة قادر على استرجاع هذه المذاهب في ذهنه مشخّصها بالهويّة التي ذكرنا ليتبيّن له حقيقة ما نصبو إليه. فسواء أكان موضوع الفلسفة الوجود بما هو موجود في العصور اليونانيّة بغية فهم هذا الوجود وتحصيل معناه، أم كان الله في العصور الوسطى بغية إمعان الفكر في الدّين وتجسيد معنى الإيمان غير المنازع لمعاني العقل المُفَكِّر، أم كان الإنسان في عصور النّهضة والتّنوير وصبّ الفكر عليه لاستنباط معنى الحياة والحرّيّة، أم كان اللغة في العصور الحديثة والمعاصرة وتحليلها فكريّا لتحديد معاني ألفاظها، كان- في كلّ ذلك- فعل التّفلسف واحدا هو التّفكير لأجل تحصيل معنى موضوع الفكر.

2 ـ نقلا عن: خالدة حامد، **عصر الهرمنيوطيقا أبحاث في التّأويل**، بيروت، منشورات الجمل، 1435ه/2014م، 44

الفلسفيّة، أم مجيبا ومقدّما للحلول أم، أم... فالعقل محور البحث الفلسفيّ، ولمّا انتبه إليه الفلاسفة أصبح عملهم ينصبّ في توصيف أدقّ تفصيلاته، ورأيت في هذا التّوصيف ما يشبه الاستقراء الطّبّيّ لعضو من الأعضاء[1].

وقد يعترض معترض على الهويّة التي نبتغي تجنيسها للفلسفة معتبرا أنّها (الفلسفة) فقدت كلّ هويّاتها وأصبحت مشرّدة منذ أن انفصلت العلوم عنها، وتخلّت عن أمّها وغدت هذه الأمّ ثكلى، ذلك أنّ كلّ علم يقتضي التّفكير في موضوعه الذي وُضع له بغية فهمه والاستفادة منه، وبعد أن انفصلت كلّ العلوم عن الفلسفة، وكلّ علم منها حاز موضوعا، فما بقي للفلسفة؟ ما عساها تدرس الفلسفة؟ ماذا بقي للفيلسوف حتّى يمعن التّفكير فيه ويفهمه ويستنبط معانيه؟

طُرحتْ هذه الأسئلة في القرنين الأخيرين، ولا زالت تُطرَح حتّى لدى دارسي الفلسفة أنفسهم ومدرّسيها. وكان أصحاب الوضعيّة المنطقيّة وفلاسفة التّحليل قد استأثروا بالإجابة حاصرين مهمّة الفلسفة بتحليل اللغة وتوضوح الأفكار لا بإنتاج الفكر. يقول فرنك رامزي: «جدوى الفلسفة [يكمن] بالاهتمام باللغة، فما يجعل الفلسفة ذات جدوى هو أن تسخّر في سبيل توضيح أفكارنا»[2]. ويقول فتجنشتين: « إنّ موضوع الفلسفة هو التّوضيح المنطقيّ للأفكار. فالفلسفة ليست نظريّة من النّظريّات، بل هي فاعليّة. ولذا يتكوّن العمل الإنسانيّ أساسا من توضيحات، ولا تكون نتيجة الفلسفة عددا من القضايا الفلسفيّة، وإنّما هي توضيحات للقضايا. الفلسفة يجب أن تعمل على توضيح وتحديد الأفكار بكلّ دقّة، وإلّا ظلّت الأفكار معتمة ومبهمة- إذا جاز لنا هذا الوصف»[3].

أصبحت فكرة المعنى محور الفلسفة المعاصرة، إذ لم يكتفِ فلاسفة التّحليل بجعل المعنى غاية فعل التّفلسف، بل أصبح المعنى عندهم ماهيّة الفلسفة وموضوعها الأوحد وغايتها في آن، إلى درجة أن حدّ بعضهم الفلسفة بأنّها «تحديد المعاني». ولكنّهم اختلفوا بعد ذلك حول تحليل المعنى ذاته، فمنهم من جعله موازيا للجزئيّات الموجودة في العالم الخارجيّ، ومنهم من جعله تصوّرا ذهنيّا مجسّدا بالكلمات أو الجمل والقضايا[4].

1 ـ انظر: أفراح لطفي عبدالله، **الفلسفة: فسيولوجيا العقل وعلم تشريح الأفكار**، بيروت، دار الفارابي، ط1، 1433هـ/2012م، 11.

2- فرنك رمزي، **الفلسفة في كيف يرى الوضعيّون الفلسفة**، 99. نقلا عن جمال حمّود، **المنعطف اللغويّ في الفلسفة المعاصرة برتراند راسل نموذجا**، الرّباط، دار الأمان، منشورات الاختلاف، ط1، 1432ه/2011م، 32.

3 ـ لودفيغ فتجنشتين، **رسالة منطقيّة فلسفيّة**، 4. نقلا عن رشيد الحاج صالح، **المنطق واللغة والمعنى في فلسفة فتجنشتين**، دمشق، دار كيوان، ط1، 1426ه/2005م، 63.

4 ـ انظر: رشيد الحاج صالح، **المنطق واللغة والمعنى في فلسفة فتجنشتين**، 109.

وأيّا يكن فلسنا في صدد عرض مذاهبهم، ولكن تيك إشارة إلى ما ذهبوا إليه في حصر جدوى الفلسفة بإيضاح الأفكار والألفاظ. وهي وظيفة نفذّتها الفلسفة مذ وُجدتْ، وهي من وظائف الفلسفة التي لا تنكر، ولكنّها ليست الوظيفة الوحيدة التي بقيت للفلسفة في عصر عجّت فيه العلوم وازدحمت. كون أنّ الفلسفة لا زالت منتجة للفكر، ولا سيّما الفكر النّقديّ، الفكر التّفحصيّ، أو قل الفكر اللماذائيّ[1]، ذلك الفكر الذي تتكالب عليه كلّ العلوم عندما تجد نفسها في خطر، أو حينما تقع في مأزق وجوديّ أو أخلاقيّ أو إنسانيّ. كلّا! لم تغرب الفلسفة ولم تغرق في بحر الأمس.

فالفيلسوف يبقى له مهمّة تحقيقيّة خاصّة تتمثّل في اكتشافه المعاني الحقيقيّة لمعارف العالم على الإطلاق[2]. يقول أفراح عبدالله: « إنّ الفلسفة في أرض الأفكار قد فاقت كلّ المجالات العلميّة وغير العلميّة في قدرتها الواسعة على صنع المفاهيم والأفكار وتشريحها بطريقة[3] تفصيليّة تكشف عن نسيج العلاقات المتمفصلة الكامنة في بنية فكرة ما»[4].

ونحن لا نؤيّد بذلك ما ذهب إليه زكي نجيب محمود في كتابه «موقف من الميتافيزيقا» الذي ظهر فيه بمظهر المتعصّب لفلاسفة التّحليل، رافضا أن يكون للفلسفة موضوعها الخاصّ، وذاهبا مذهب فتجنشتين بأنّ موضوع الفلسفة يكمن في توضيح الأفكار توضيحا منطقيّا. يقول زكي في كتابه المذكور: « أوّل ما نريد أن ننزعه من الأذهان هو الاعتقاد الباطل بأنّ الفلسفة لها موضوعها الخاصّ الذي تَبْحث فيه، شأنها في ذلك شأن سائر العلوم، بل الفلسفة تحليل للعبارات مهما كان مصدرها»[5]. ويذهب إلى أبعد من ذلك في موضع آخر قائلا: « الفلسفة تحليل للألفاظ والقضايا التي يستخدمها العلماء والتي يقولها النّاس في حياتهم اليوميّة، فليس من شأن الفيلسوف أن يقول للنّاس خبرا جديدا عن العالم، ليس من مهمّته أن يحكم على الأشياء، لأنّ هذا الحكم يقوم به فريق آخر، هم العلماء، كلّ في علمه الذي اختصّ به. فعالم الطّبيعة أولى منه بالتّحدّث عن قوانين الطّبيعة، وعالم النّفس أولى منه بالتّحدّث عن قوانين السّلوك، وهكذا. بل

---

1 ـ نسبة إلى «لماذا» وهو سؤال الفلسفة الذي متى تساءله العالم عن علمه غدا فيلسوفا.

2 ـ انظر: I.A Richards, and C.K Ogden, **The Meaning of Meaning**, New York, A Harvest Book, 170.

3 ـ الصّواب لغة أن يقال: وتشريحها تشريحا تفصيليّا، دون أن يُستبدل المفعول المطلق بكلمة «بشكل».

4 ـ أفراح لطفي عبدالله، **الفلسفة: فسيولوجيا العقل وعلم تشريح الأفكار**، 20.

5 ـ زكي نجيب محمود، **موقف من الميتافيزيقا**، بيروت، دار الشّروق، ط2، 1403هـ/1983م، 17.

مهمّة الفيلسوف أن يحلّل ويوضّح المعاني»[1].

نحن لا ننكر مهمّة التّحليل- كما سبق وقلنا- على الفيلسوف، ولكنّها ليست المهمّة التي تجعل الفيلسوف فيلسوفا، فمن شأن الفيلسوف أن ينتج فكرا، وأن يتدخّل في إنتاجه الفكريّ هذا في الطّبيعة والسّلوك الإنسانيّ، له الحقّ في هذا التّدخّل أكثر ممّا لعالم الطّبيعة ولعالم النّفس، لأنّ الفيلسوف لا يضع قوانين الطّبيعة ولا قوانين سلوك الإنسان، ولكنّه يفحص هذه القوانين بفكره ويقيّمها ويكشف خفاياها ثمّ يقوّمها. إنّ مهمّة الفيلسوف مهمّة بعد- علميّة، إنّه كبومة الليل يظهر في الظّلام ليرى ما لم يُرَ في وضح النّهار، إذ إنّ الفيلسوف ليرى في العلوم- كلّ العلوم- ما عجز العلماء عن رؤيته.

فالفلسفة معرفة عائمة على الفكر لأنّها تصعد إلى أعلى مراتب الوعي، تدرس الوعي مستقلّا بعد أن امتلأ وفاض كي تكتشف معانيه. فمنطق الفلسفة قائم على الفكر، غير أنّ منطق الفهم ينظر إلى الفكر على أنّه مجرّد تصوّر عام، وبناء على هذه النّظرة اعتُبر الفكر شيئا ميتا وفارغا ومجرّدا. والواقع على النّقيض من ذلك تماما، إذ الفكر مبدأ الحياة، ومن هنا كان له طابع العينيّة وهذا ما يظهرنا عليه سير الجدل[2].

لعلّنا بذلك نكون قد وصلنا إلى ما أردنا تحديده للفلسفة بأنّها علم فكريّ غايته المعنى، بكونها علما يمتاز عن سائر العلوم التي طالما احتواها، علم يبحث بالفكر وفي الفكر بغية تحقيق الفهم، فهم كلّ أمر له معنى فكريّ، كلّ أمر للفكر قدرة على تحصيل معناه، خطوة خطوة، تحليلا وتركيبا وتقييما وتقويما وهدما وبناء. قال ديكارت: «لم أجد كبير عناء في البحث عن الأمور التي يجب الابتداء بها، لأنّني كنت أعرف من قبل أنّ الابتداء يجب أن يكون بأبسط الأشياء وأسهلها معرفة. وهذه الأشياء البسيطة هي المعاني البديهيّة، الواضحة والبيّنة»[3].

فكي تحوز الفلسفة على هويّتها عليها أن تبدي فكرا واضحا، وحتّى يغدو الفكر واضحا يجب أن يصاغ بلغة واضحة. الأمر الذي جعل الوضعيّين المنطقيّين وفلاسفة التّحليل المعاصر يهاجمون الفكر الفلسفيّ برمّته، زاعمين أنّ مسائل الفلسفة- قديمها وحديثها- مسائل خالية من أيّ معنى، لأنّها- حسب رأيهم- مسائل تحوي أفكارا غامضة لا معنى لها صيغت بلغة لم تراعِ قوانين المنطق الوضعيّ والرّياضيّ الذّريّ. وها هنا

1 ـ زكي نجيب محمود، **موقف من الميتافيزيقا**، ص 19.

2 ـ انظر: إمام عبدالفتّاح إمام، **المنهج الجدليّ عند هيجل دراسة لمنطق هيجل**، بيروت، دار التّنوير، ط3، 1428هـ/2007م، 231-230.

3 ـ رينه ديكارت (1060-ه/1650م)، **مقالة الطّريقة لحسن قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم**، ترجمه وشرحه وحدّده بمقدّمة جميل صليبا، بيروت، اللجنة الدّوليّة لترجمة الرّوائع الإنسانيّة، د.ت، 13.

خلط بين فكر ولغة، أي أنّ هنالك فرقا كبيرا بين فكر تناول مسألة له القدرة على إتيانها ولكنّه صاغها بلغة ضيّعت معناها، وبين فكر تناول مسألة ليس من شأنه تناولها ولا في استطاعته خوض خفاياها، فما رعاها حقّ رعايتها فظهرت هشّة عارية المعنى. وفي سبيل مراعاة هذا التّمايز فرزتُ هذا المبحث لفحص الفكر الفلسفيّ وتبيان زلّاته المعنويّة، وفرزتُ في المقابل المبحث الثّالث من الفصل الثّاني لفحص اللغة الفلسفيّة وتبيان زلّاتها المعنويّة.

ب – المعاني الفكريّة بين الواقع والميتافيزيقا:

قلنا إنّ هويّة الفلسفة تتحدّد بالمعاني التي يستطيع الفكر أن يحوز عليها، غير أنّ هذه المعاني الفكريّة التي تتمحور الفلسفة حولها بحاجة إلى تحديد، وبكلمة استفهاميّة، ما المسائل التي يستطيع الفكر أن يخوض غمارها ويحقّق فهمها ويستنبط حقيقة معناها؟ أهي المسائل الواقعيّة حصرا أم للفكر قدرة على فهم المسائل الميتافيزيقيّة- فوق الواقعيّة؟

كانت الميتافيزيقا موضوع الفلسفة الأهم الذي تتعطّش إليه عقول الفلاسفة، فتخوض فيه محاولات فكريّة مُجهِدة لتفسيره وفهمه، واحتلت المسائل اللاواقعيّة فكر الإنسان في عصوره القديمة وعصوره الوسطى، بل يحقّ لنا أن نقول في عصوره الحديثة والمعاصرة بشكل أو بآخر[1]. فليست الميتافيزيقا مسائل الدّين فحسب، بل كلّ مسألة فوق- واقعيّة تدخل في حيّز الميتافيزيقا.

فظلّ الفكر خائضا في مسائلها، مانحا لها معنى، حتّى جاء الوضعيّون المناطقة فشنّوا هجومهم اللّاذع على قضايا الميتافيزيقا معتبرينها قضايا بلا معنى، لاعتبار أنّ القضايا التي لها معنى نوعان: القضايا الرّياضيّة البحتة وقضايا المنطق في جانب، وهي قضايا قبليّة يتوقّف صدقها على الاستخدام الصّحيح للرّموز والألفاظ، والقضايا التّجريبيّة العامّة وصيغ القوانين العلميّة في جانب آخر، وهي قضايا يتوقّف صدقها على الخبرة والتّحقّيق التّجريبيّ، وما عدا هذين النّوعين فقضايا لا معنى لها. وذلك مثل قضايا الميتافيزيقا «الوجود روحيّ في طبيعته»، «خلق الله العالم لغاية معيّنة»، «يوجد تفاعل عليّ متبادل بين الجسم والنّفس الإنسانيّة»... فهذه القضايا- برأي الوضعيّين المنطقيّين- لا تحوي أيّة معنى. وهو قول يجسّد عبارة هيوم القائل فيها: «إذا أخذنا كتابا في اللاهوت أو الميتافيزيقا المدرسيّة مثلا، هيّا نسأل: هل يشتمل على برهان مجرّد

---

1 ـ من المسائل الميتافيزيقيّة التي تجلّت في العصور الحديثة والمعاصرة مسألة وحدة الوجود عند سبينوزا، ومسألة المونادات عند لايبنتز، ومسألة الشّيء في ذاته عند كانط، ومسألة الرّوح الكلّيّة أو العقل الكلّيّ عند هيجل، ومسألة العود الأبديّ عند نيتشه، ومسألة الكينونة عند هايدجر، ومسألة الأبستيمي عند فوكو.

يتناول الكم أو العدد؟ لا. هل يشتمل على أي برهنة تجريبيّة لأمور الواقع والوجود المحسوس؟ لا. ألقه إذًا في النّار لأنّه لا يحوي شيئا غير السّفسطة والخداع»[1].

وهذا الموقف السّاعي إلى إلغاء الميتافيزيقا كموضوع للفكر الفلسفيّ نقرأه مكرّرا بصيغة حادّة عند فلاسفة التّحليل المعاصر، إذ يرى هؤلاء أنّ الميتافيزيقا كلامها كلّه فارغ... «لا يرسم صورة، ولا يحمل معنى، وبالتّالي لا يجوز فيها البحث واختلاف الرّأي. فلو أردنا أن نقصر كلامنا على ما يكون له معنى، وجب اطراح الفلسفة التّأمليّة... وما يدور مدارها من صنوف التّفكير، بحيث لا يبقى بين أيدينا في دائرة العلم إلّا العلوم الطّبيعيّة والرّياضيّة»[2]. وقد حاول فتجنشتين- في نظريّته الذّريّة المنطقيّة- إلغاء العبارات التي لا تقابل الواقع، والتي لا يمكننا التّحقّق من صدقها أو كذبها لأنّها لا تشير إلى وقائع، وبالتّالي فلا معنى لها، ذلك أنّ كلّ ما لا يشير إلى واقع لا معنى له[3].

لعلّنا- ونحن نستقري هذه الآراء- نقابل فكرا يقدّس التّجربة الواقعيّة جاعلا منها محكّا للنّظر في كلّ قضيّة ومسألة تُعرض على العقل الإنسانيّ، متناسيا ما في التّجربة الحسّيّة من لغط وإبهام وخداع وقصور. حيث إنّ «التّجربة وحدها لا تجيب عن الأسئلة المتّصلة بالتّجربة نفسها، ولا بدّ بالتّالي من التماس أجوبة لها في نظريّة المعرفة التي يفترض أن تكون خالية من أيّ افتراض مسبق، ما دامت تتّخذ من الوعي الخالص نقطة إبتداء لها في توجيهها نحو المشكلات التي يفترض أن تكون قادرة على تقديم أجوبة لها»[4]. حتّى برتراند راسل- وهو من كبار فلاسفة التّحليل المعاصر ورائد نظريّة الذّريّة المنطقيّة- يعترف بحدود التّجربة وقصورها عن إمدادنا بالمعرفة، إذ يرى أنّ المعرفة التي نحصّلها عن طريق الحواس ليست المصدر الوحيد للمعرفة المباشرة، لأنّ الاقتصار على هذا النّوع من المعرفة يجعلنا محدودين بالمعرفة الحواسيّة، وعاجزين عن معرفة أمور المستقبل وشؤون الماضي. ولنتجاوز حدود التّجربة الحسيّة الضّيّقة يمدّنا راسل بمصادر أخرى للمعرفة، مثل الاستبطان الصّادر عن حواسنا الدّاخليّة،

---

1 ـ نقلا عن: محمود فهمي زيدان، **في فلسفة اللغة**، بيروت، دار النّهضة العربيّة، د.ت، 123-122.

2 ـ زكي نجيب محمود، **موقف من الميتافيزيقا**، 3.

3 ـ انظر: رشيد الحاج صالح، **المنطق واللغة والمعنى في فلسفة فتجنشتين**، 117.

4 ـ يوسف سليم سلامة، **الفينومينولوجيا المنطق عند إدمون هسرل**، بيروت، دار التّنوير، 1428ه/2007م، 136.

ومثل الذّاكرة التي تشكّل مصدرا لمعارفنـــا المـــــاضيّة. بـــــل يذهب راســـــــل إلى إمكانيّة معرفة العقل الإنسانيّ بالكلّيّات التي نتوصّل إلى معرفتها بما تشترك فيه الجزئيات المحسوسة[1].

فلا يمكن لنا أن نجعل الحواس معيارا للمعارف الفكريّة، لأنّ العقل هو الذي يقود الحواس وليس العكس، وكم من معرفة فكريّة يثبتها العقل على نقيض ما تثبته لنا التجربة الحسّيّة. يقول الغزاليّ: «كيف عرف العقل ببراهين- لم يقدر الحسّ على المنازعة فيها- أنّ قرص الشّمس أكبر من كرة الأرض بأضعاف مضاعفة، وكذلك الكواكب[؟] وكيف هدانا إلى أنّ الظّلّ الذي نراه واقفا هو متحرّك على الدّوام لا يفتر[؟] وأنّ طول الصّبيّ- في مدّة النّشء- غير واقف، بل هو في النّموّ على الدّوام والاستمرار، ومترقّ إلى الزّيادة ترقّيا خفيّ التّدريج، يكلّ الحسّ عن دركه، ويشهد العقل به[؟] وأغاليط الحسّ من هذا الجنس تكثر، فلا تطمع في استقصائها، واقنع بهذه النّبذة اليسيرة من أنبائه، لتطلع به على أغوائه... ولولا كفاية العقل شرّ الوهم في تضليله هذا، لرسخ في نفوس العلماء من الاعتقادات الفاسدة- في خالق الأرض والسّماء- ما رسخ في قلوب العوام والأغبياء»[2].

فإذا كان العقل هو المصوّب للحواس المحصورة في حيّز الواقع، فهل عساه أن يتخطّى هذا الواقع ليحصّل معرفة ميتافيزيقيّة؟ لقد امتاز الإنسان بالعقل الذي يُأنسنه ويجعل منه إنسانا، لقد فكّر الإنسان بعقله مُفسّرا به الكون، كلّ ما يحيط به، كلّ ما يسمعه، كلّ ما يراه، وكلّ ما يلمسه، حتّى توصّل إلى ما فوق كلّ ذلك. وبعبارة فوكويّة: «نحن معشر البشر، نكتشف كلّ ما هو خفيّ في الجبال بإشارات وتطابقات خارجيّة، بهذه الطّريقة نجد كلّ خواص الأعشاب وكلّ ما في الأحجار. وليس ثمّة شيء في عمق البحار، ولا شيء في أعالي القبّة السّماويّة الزّرقاء لا يقدر الإنسان على اكتشافه»[3].

لقد ساد الاعتقاد الواهم بأنّ الواقعيّة تساوي العقلانيّة، وأنّ اللاواقعيّة توازي اللاعقلانيّة، فقيل إنّ كلّ ما يستطيع العقل إثباته أمر واقعيّ، وكلّ ما يعجز العقل عن إثباته أمر ضد واقعيّ، وأنّ كلّ ما يحصل في الواقع أمر مقبول عقليّا، وكلّ ما لا يحصل في الواقع أمر مرفوض عقليّا. ولكن، أليست كلمة «واقع» تعود بجذورها اللغويّة إلى

---

1 ـ انظر: جمال حمّود، **المنعطف اللغويّ في الفلسفة المعاصرة برتراند راسل نموذجا**، 224-223.

2 ـ أبو حامد الغزاليّ (505-هـ/1112م)، **معيار العلم في المنطق**، شرحه أحمد شمس الدّين، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط1، 1410هـ/1990م، 30.

3 ـ ميشيل فوكو (1405-هـ/1984م)، **الكلمات والأشياء**، ترجمه مطاع صفدي وآخرون، بيروت، دار الفارابي، ط2، 1434ه/2013م، 68.

الفعل «وَقَعَ»، أي وقع في الوجود، وظهر في الحيّز الحواسيّ، أي برز في الظّاهر. وعلى ذلك يكون اللاواقع (الميتافيزيقا) هو الأمر الذي لم يظهر في الحيّز الوجوديّ الحواسيّ. وإذا كان ذلك كذلك، فهل يقبل العقل كلّ ما وقع ويرفض كلّ ما لم يقع؟ إنّ الإجابة عن هذا السّؤال ستتّخذ جناحين: أمّا الأوّل فيتمثّل في النّظر إلى مدى قبوليّة العقل وعدم قبوليّته للواقع، وأمّا الثّاني فيتمثّل في مدى قبوليّة العقل وعدم قبوليّته للاواقع.

لعلّه من البديهيّ أن نقول إنّ العقل يقبل كلّ ما يظهر للحواس في حيّز الواقع، غير أنّه تظهر لنا أمور في الواقع تبدو كأنّها غير عقليّة، بل حتما إنّها لاعقلانيّة غير مقبولة. كيف ذلك والعقل يقبل كلّ واقع؟ لا! لا يقبل العقل كلّ واقع! وإلّا لمَ يرفض العقل تسوية الصّديق بالعدوّ؟ لمَ يعتبر العقل بمنطقه الفكريّ أنّ العدوّ يجب أن يعاقب لكونه قتل صديقا، وأنّ الصّديق يجب أن يكافئ لكونه قتل عدوّا؟ مع أنّ كلّا من الصّديق والعدوّ- في الواقع- إنسان مكوّن من المكوّنات ذاتها ومخلوق من العناصر نفسها التي خُلق منها الآخر، فالصّديق إنسان له رأس وعينان وفم ومعدة وقلب وعقل وروح ونفس وما إلى ذلك، وقد قتل عدوّا الذي هو- في الواقع- مثل الصّديق تماما موصوف بتلك الصّفات ذاتها، فضلا أنّ كلّا من الصّديق والعدوّ مارسا فعلا واحدا في الواقع وهو القتل. فلمَ الصّديق يجب أن يكافئ على القتل والعدوّ يجب أن يعاقب؟ لمَ العقل يأبى قبول الواقع ها هنا، فيذهب إلى وصف الصّديق إذا قتل عدوا بأنّه شجاع وبطل، بينما يذهب إلى وصف العدوّ الذي قتل صديقا بأنّه مجرم وظالم، مع أنّ كلّا من الصّديق والعدوّ مارسا فعل القتل على إنسان آخر؟ أليس من الغريب ألّا يقبل العقل الواقع؟

إذا أردنا للعقل أن يكون قابلا لكلّ واقع ومحصورا بمعرفة مسائل الواقع لكان العقل والحواس سواء. ألا ترى أنّ الحواس تسلّم بأنّ الشّمس حجمها بقدر رأس الإنسان دون اعتبار المسافة التي لا يدركها إلّا العقل، فأمر واقعيّ موجود في هذه الأرض أن يرى الواحد منّا حجم الشّمس بقدر حجم رأسه، فيقبل الواقع بذلك وتقبل الحواس بذلك أيضا. ولكن، لمَ لا يرضَى العقل قبول هذا الواقع، بل يعتبره جنونا مطلقا؟ لأنّ العقل لا يسلم بكلّ مرئيّ وكذلك لا يرفض كلّ لامرئيّ، بل للعقل تحليلاته وإثباتاته التي يتوصّل بها إلى نتيجة محقّقة وإن كانت مناقضة للواقع. فالعقل يربط بين المشاهدات ويستنتج منها حقيقة فوقها خفيت على الحواس، مثلما يدرك العقل الإنسانيّ وجود الله من آثار خلقه.

فعقل الإنسان قادر على الاستدلال على وجود الله، كما يستدلّ هذا العقل على وجود عالِم من وجود نتاجه العلميّ، فهذا الكون الموجود والمنظّم أيّما تنظيم يدلّ على أنّ هنالك من أوجده، إذ إنّ العقل يأبى انوجاد فعل بلا فاعل. فكما أنّ آثار الأقدام دالّة على مرور شخص من المكان الموجودة فيه، وصدور صوت خلف جدار دالّ على

وجود إنسان أصدر هذا الصّوت، ووجود البناء دالّ على أنّ هنالك من بناه، فكذلك وجود الكون دالّ على أنّ إلها قديرا كوّنه. هذا النّوع من المعرفة، يمكن أن نسميه المعرفة بالآية، والاستدلال بالآية على صاحبها، يعني الاستدلال بالملاحظ والمرئيّ على ما ليس ملاحظا ومرئيّا. هو استدلال بالمحسوس على غير المحسوس بالذّات[1].

بذا نكون قد أثبتنا أنّ العقل لا يقبل كلّ واقع، وأنّه ليس محصورا في معرفته فيما ظهر في الوجود وبدا للحواس. أمّا الجناح الآخر من الجدليّة المتمثّل بالموازنة بين اللاعقلانيّ واللاواقعيّ، فليس أمره كذلك، أي ليس كلّ مسألة فوق-واقعيّة (ميتافيزيقيّة) من الضّرورة أن تكون فوق-عقليّة، انظر! ليس من الواقع حتما، وليس من الأمور التي تظهر للحواس أن يكون هنالك عقل، فوجود العقل الذي يفكّر به الإنسان أمر لا يمتّ إلى الواقع في شيء. فعلى من يريد أن يُثبت أنّ العقل عاجز عن إثبات اللاواقع والخوض في مسائل الميتافيزيقا، فعليه أن يُثبت ذلك بما يرفضه، أي عليه أن يُثبت وجود هذا العقل الذي يحاول تعجيزه بالعقل نفسه، أي بأمر غير واقعيّ. فكما نعلم إنّ العقل ليس محسوسا، فكيف للذي يرفض إثبات العقل لشيء غير محسوس يثبت شيئا غير محسوس (العقل) بلا إثبات فكريّ؟ فالعقل شيء غير معروف بالتّجربة الحسيّة، فنحن لا نراه ولا نلمسه، بل نثبته عندما نعلم أنّنا نفكّر به، نثبته بنتائجه أو بنتائج الأفكار الصّادرة عنه وبالتّفكير الذي نشعر به قابعا في عمق داخلنا دون أن نحسّه، نثبته كلّما تذكّرنا أو تخيّلنا أمورا غائبة عن حواسنا، كلّما استنتجنا أمورا فوق حواسنا. يقول ديكارت: «أثبت أوّلا وجود الفكر ثمّ أنتقل من إثبات وجود الفكر إلى إثبات وجود الله مباشرة... ثمّ أنتقل بعد ذلك إلى إثبات ماهيّة النّفس... وإلى إثبات ماهيّة الأجسام... ثمّ أنتهي إلى اليقين بوجود الأشياء الماديّة والعالم الخارجيّ»[2].

فجعل ديكارت الفكر وإثبات التّفكير للإنسان قاعدة لإثبات كلّ ما يحويه الوجود، تلك فحوى نتيجة ديكارت: «قد أشكّ في كلّ شيء، وأخلي ذهني من جميع الحقائق، فأشكّ في وجود الأرض وسكّانها، والسّماء وكواكبها، وأتوقّف عن كلّ حكم، ولكنّه يبقى مع ذلك لديّ شيء محقّق، وهذا الشّيء هو أنّي أفكّر. لستُ أستطيع أن أنكر أنّني أفكّر حين أشكّ، وأنّني عندما أفكّر أو أخطئ في التّفكير، موجود بالضّرورة. أنا أفكّر إذًا أنا موجود»[3].

1 ـ انظر: هادي فضل الله، **مقدّمات في علم المنطق**، بيروت، دار الهادي، ط2، 1420ه/2000م، 239-238.

2 ـ رينه ديكارت، **مقالة الطّريقة لحسن قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم**، 25.

3 ـ رينه ديكارت (1060-هـ/1650م)، **التّأمّلات في الفلسفة الأولى**، ترجمه وقدّم له وعلّق عليه عثمان أمين، القاهرة، دار الحمامي، ط3، 1385هـ/1965م، 77.

فالعقل خُلق لينبّه الإنسان إلى وجوده وإلى ما فوق وجوده، لأنّه لو خُلق لإثبات الواقعيّ المحسوس لكان شأنه شأن الحواس. ألا ترى أنّ العين تثبت كلّ ما تراه، والأذن تثبت كلّ ما تسمعه، واليد تثبت كلّ ما تلمسه، والفم يثبت كلّ ما يذوقه، والأنف يثبت كلّ ما يشمّه؟ فإذا كان العقل خُلق لذلك أي ليثبت المرئيّ والمسموع والملموس والمذوق والمشموم، لكان العقل عرضيّا، بل لكان أدنى من أن يختصّ الإنسان به، بل لالتبس مفهومه بمفهوم الحواس. ولكنّ العقل ينطلق من المحسوس ليحصّل معرفة اللامحسوس، وينطلق من الواقع ليحوز فهم اللاواقع. فالعقل خُصّص ليدرك أمورا تتعثّر الحواس عن إدراكها.

الميتافيزيقا إذًا صالحة لأن تكون موضوعا للفكر، والفكر قادر على حصاد معانيها، لأنّ الميتافيزيقا علم دقيق يمكن إثبات قضاياه بيقين رياضيّ، وقد صرّح ديكارت بأنّه اهتدى إلى السبيل إلى البرهنة على الحقائق الميتافيزيقيّة ببراهين هي أكثر بداهة من براهين الهندسة: «ثق أنّه ليس في الميتافيزيقا شيء إلّا أعتقد أنّه واضح كلّ الوضوح للنّور الفطريّ، ويمكن أن يبرهن عليه برهنة دقيقة»[1]... «أرى أنّ جميع من أنعم الله عليهم بنعمة العقل يجب أن يستعملوه- قبل كلّ شيء- في محاولة معرفة الله ومعرفة أنفسهم»[2].

على ذلك تتهافت أطروحة الوضعيّين المنطقيّين وفلاسفة التّحليل المعاصر، أوّلئك الذّاهبون إلى تضييق المعنى وأسره بقضايا الرّياضيّات والعلوم التّجريبيّة، مع أنّ المعنى يتجسّد في حقيقته فيما هو غير حسيّ وضدّ تجريبيّ، هذا المعنى الحقّ قد يعجز العقل حتّى عن إدراكه، ولكنّنا ننوي إدراكه فقط بفكرنا. أن نعني شيئا ما غير أن نتصوّره، أو بالأحرى نحن نتعامل معه (معنى الشّيء) على أنّه لم يُكشف بالكامل للعقل في لحظة[3]. فإن كان الرّافضون لقضايا الميتافيزيقا غير عالمين بها، وجاهلين بكيفيّة الاستدلال عليها، وليسوا شاعرين بوجودها، وزارعين عقولهم في جمود التّجربة، فليس ذلك يودي إلى دفع الميتافيزيقا إلى وادي العدم، لأنّه- بعبارة ابن تيمية- «عدم العلم ليس علما بالعدم، وعدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود، فهُمْ إذا لم يعلموا ذلك لم يكن هذا علما منهم بعدم ذلك، ولا بعدم علم غيرهم به»[4]. ولكنّ السّبب في اعتقاد الكثيرين

1 ـ رينه ديكارت، **التّأمّلات في الفلسفة الأولى**، 9.

2 ـ المرجع السّابق، 10.

3 ـ انظر: I.A Richards, and C.K Ogden, **The Meaning of Meaning**,162.

4 ـ أحمد بن تيميّة (728-هـ/1328م)، **كتاب الرّدّ على المنطقيّين**، حقّقه محمّد حسن إسماعيل، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط1، 1424هـ/2003م، 85.

أنّ هنالك صعوبة في معرفة الله ومعرفة النّفس يرجع إلى كونهم حشروا عقولهم في أسياج الحواس، وجعلوا كلّ معرفة في العقل منتقلة إليه بالحسّ. وإنّه لمن اليقين أنّ معنى الإله ومعنى النّفس لم يكونا في الحسّ قط. ويبدو لديكارت أنّ الذين يريدون أن يستعينوا بالحسّ لكي يفهموا معنى الله والنّفس، مثلهم كمثل الذي أراد الاستعانة بعينه كي يسمع الأصوات ويشمّ الرّوائح[1]. ولأجل ذلك كان للحواس وظيفة وللعقل أخرى، وليس للإنسان أن يستغني عن أحدهما، فبهما تكمل المعرفة «فمن دون الحساسيّة لن يُعطى لنا أيّ موضوع، ومن دون الفاهمة لن يُفكَّر شيء. والأفكار من دون مضمون فارغة، والحدوس من دون أفاهيم عمياء... ولا يمكن لهاتين القدرتين أو الملكتين أن تتبادلا الوظائف. فلا يسع الفاهمة أن تحدس شيئا ولا الحواس أن تفكّر شيئا، وباتّحادهما فقط يمكن أن تتولّد المعرفة»[2].

إنّ القول بصلاحية الميتافيزيقا لأن تكون موضوعا له معنى في عالم الفكر لا يجرّنا إلى تقديس العقل وفتح مصرعيه فتحا يخترق الحدود برمّتها، فالعقل قادر أحيانا على الولوج في مسائل فوق الواقع، وعاجز أحيانا أخرى عن الولوج في تلك المسائل، ولا يعني ذلك أنّ المسائل التي عجز العقل عن إثباتها مسائل منعدمة الوجود، فليس الأمر كذلك، فالعقل ليس إلها ليعلم كلّ مسألة، ليعلم ما كان وما هو كائن وما سيكون، فسائر القضايا الدّينيّة المتعلّقة بالغيب يعجز العقل عن فهمها، لأنّ «الحقائق المنزّلة التي تهدي إلى الجنّة هي فوق نطاق عقلونا، لم أجرؤ- يقول ديكارت- على أن أخضعها إلى استدلال عقلي الضّعيف، ورأيتُ أنّ محاولة امتحانها امتحانا ناجحا تحتاج إلى أن يُمَدّ الإنسان من السّماء بعون خارق للعادة، وإلى أن يكون فوق مرتبة البشر»[3]. فإنّ عجز العقل عن إثبات بعض الأمور الغيبيّة دليل قاطع على حدوديّته وعلى وجود قوّة أقوى وأعلم منه- الله. وكذلك لا يعني عجز العقل عن إثبات بعض الأمور اللاواقعيّة عجزه التّامّ عن إدراك كلّ لاواقعيّ، ليس الأمر كذلك، ألا ترى أنّ السّيف قادر على القطع في مواضع، وعاجز في مواضع أخرى، فكذلك العقل قادر عاجز في آن.

«فما كان في وسع البشر الوصول إلى كلّ معرفة بإدراك العقل، لأنّ البشر ليسوا آلهة ليغدو الماضي والحاضر والمستقبل منشورا أمامهم وكأنه لحظة واحدة، فنحن عاجزون عن الانتقال من مستوى إدراكيّ إلى آخر دون أن تظهر فجوة غير

---

1 ـ انظر: رينه ديكارت، **مقالة الطّريقة لحسن قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم**، 96.

2 ـ عمّانوئيل كنط (1219-هـ/1804م)، **نقد العقل المحض**، ترجمه وقدّم له موسى وهبة، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1409هـ/1988م، 75.

3 ـ رينه ديكارت، **مقالة الطّريقة لحسن قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم**، 64.

حسّيّة بين هذه المستويات»[1].

بناء عليه، نجد أنّ المعاني الفكريّة بين واقع وميتافيزيقا مستوعبة لبعض مسائل الواقع دون بعض، ولبعض مسائل الميتافيزيقا دون بعض، حتّى إن شئنا أن نسلّم جدلا بالضّعف الشّديد للفكر، وبالغموض المبهم لقضايا الميتافيزيقا، يبقى للتّفكير في الميتافيزيقا فائدتان فكريّتان صرّحت بهما جماعة بور رويال. إذ لو كانت كلّ المسائل الميتافيزيقيّة شديدة الغموض وعالية التّجريد وكثيرة البعد عن المبادئ الواضحة والمعروفة ضرورة، لوجب تجاهل مسائلها للتّفرّغ لفحص المواضيع المناسبة لقدراتنا العقليّة، فيحصل التّقدّم المعرفيّ آنئذ. ولكن تبقى مع ذلك فائدتان في بحث هذه المسائل اللاهوتيّة والميتافيزيقيّة المتجاوزة لقدراتنا العقليّة تتمثّلان في أمرين: أوّلهما معرفة حدود عقلنا، وثانيهما إلجامنا عن التّجرّؤ على معارضة الحقائق الدّينيّة بحجّة أنّنا لا نستطيع الإحاطة بها[2].

ج – فحص معنويّ للفكر الفلسفيّ:

إنّ الفكر الذي دوّنته الفلسفة في صفحات عصورها، كثيرا ما كان فكرا مشوّشا ومشوّها، وكثيرا ما كانت معانيه مدفونة في قبور لفظيّة تقتضي بحثا وبحشا تأويليّا يخرجها حيّة أو ميتة. لقد عجّ الفكر الفلسفيّ بمسائل لا حاجة للفكر في تناولها، أقحم الفلاسفة فكرهم فيها إقحاما، تجاوزوا فيها حدود عقولهم حتّى بدوا كأنّهم يهذون هذيانا. نعم كانوا كذلك في بعض أفكارهم، وفي بعض المسائل التي تعجرفوا في إدخال عقولهم فيها، نقول في بعض المسائل، فلا يظننّ ظانّ بأنّنا ساعون ها هنا إلى هدم الفكر الفلسفيّ برمّته، وتجريد هذا الفكر من معانيه التي حصّلها. فالفكر الفلسفيّ مليء بالمعاني التي أيقظت العقول من غفواتها، ونوّرت بها جلّ حضارات الإنسان. حتّى الغزاليّ الذي أراد أن يهافت مسائلهم اعترف لهم بما لهم من مسائل فكريّة أصابوا حقيقتها[3].

لا نودّ أن نسرد القضايا التي أُقحم الفكر فيها فظهرت معوجّة المعنى، أو

1 ـ يوسف سليم سلامة، **الفينومينولوجيا المنطق عند إدمون هسرل**، 211.

2 ـ انظر: حمّو النّقّاري، **في منطق بور رويال**، بيروت، دار الكتاب الجديد المتّحدة، ط1، 1434هـ/2013م، 20.

3 ـ ليس ضمن موضوعنا أن نعرض المسائل التي هافتها الغزاليّ، ولا المسائل التي اعترف للفلاسفة بصحّتها، بغضّ النّظر عن أنّ الغزاليّ ذهب إلى تضعيف أدلّتهم العقليّة على مسائلهم وإبطالها، دون التّعرّض للمسائل في حدّ ذاتها، مكفّرهم بمسائل ثلاثة فقط: قدم العالم، وإنكار معرفة الله بالجزئيّات، والمعاد الجسمانيّ، ومبدّعهم في سبع عشرة مسألة. من يريد التّوسّع فيما أدلى به الغزاليّ ليرجع إلى كتابه «**تهافت الفلاسفة**» قدّم له وضبط نصّه أحمد شمس الدّين، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط4، 1431ه/2010م، 216 صفحة.

بتعبير التّحليليّين خالية من المعنى، ولكن نريد أن نتفحّص السّبب الذي أدّى بهذه الأفكار إلى الاصطباغ باللامعنويّة[1]. فما الذي يجعل موضوعا فكريّا خاليا من المعنى؟

لعلّ الإجابة تكون ضائعة إذا لم نراعِ فيها علاقة الفكر بموضوعه، حيث إنّه عندما يتناول الفكر موضوعا ما عليه أن يدرك إذا ما كان الموضوع مؤهّلا لأن يُفكَّر أم غير مؤهّل، فإن كان مؤهّلا، فعلى الفكر أن يعي الكيفيّة التّفكيريّة التي تلائم الموضوع، والقوانين التي يجب الخضوع لها إثر تناول الموضوع بالتّفكير والتّحليل والتّفسير، والحدود التي يتوجّب التّوقّف عندها، فإن لم تراعَ الكيفيّة والقوانين والحدود الفكريّة ولد المعنى أعرجا. أمّا إذا كان الموضوع غير قابل لأن يُفكّر فيه أصلا، فمهما حاول الفكر- مرهقا نفسه- أن يتناوله بكيفيّة من الكيفيّات، فلن يكون هنالك ولادة للمعنى، بل يسقط المعنى وهو في رحم المحاولات الفكريّة السّاعية عبثا إلى استخراجه. يقول فيتجنشتين: «ما يستحيل علينا أن نفكّر فيه، لا يمكن لنا أن نفكّر فيه»[2]. ويعقّب ماهر عبدالقادر علي على قول فتجنشتين هذا بأنّ الإستحالة هنا لا ترجع إلى الفكر بل إلى الموضوع ذاته، فهنالك من الموضوعات ما يستحيل أن تكون موضوعا فكريّا، وهو أمر عائد إلى طبيعة هذه الموضوعات التي تتخطّى حدود الفكر[3].

فلا يمكن للفكر أن ينفصل عمّا يُفكّر فيه لأنّ «الأفكار إذا اعتبرناها في ذاتها وبقطع النّظر عن صلتها بشيء غيرها، لم يصح لنا أن نقول على جهة التّدقيق إنّها زائفة، فسواء تصوّرت عنزا أو غولا فليس تصوّري لأحدهما أقلّ صدقا من تصوّري للآخر»[4]. ذلك أنّ المعنى الحقيقيّ للفكرة يكمن فيما تشير إليه إشارة منطقيّة لموضوع هذه الفكرة المنظّم فكريّا[5]. فلتظهر حقيقة المعنى دون أيّة شائبة تشوبها لا بدّ أنّ يتطابق الشّيء المفكّر فيه مع الفكر، إذ إنّ الحقيقة تتمثّل في تطابق الشّيء مع المعرفة، أو هي تطابق المعرفة مع الشّيء المعروف[6].

1 ـ سنذكر هنا الأسباب غير اللغويّة التي تتعلّق بالفكر ذاته أو بموضوع الفكر المُتناول، أمّا الغموض النّاتج عن سوء استخدام اللغة الذي (الغموض) اكتنف فكر الفلسفة وعرّاه من المعنى، فمسألة أفرزنا لها مبحثا آخر. راجع: المبحث الثّالث من الفصل الثّاني من الدّراسة.

2 ـ لودفيغ فتجنشتين، **رسالة منطقيّة فلسفيّة**، 53. نقلا عن ماهر عبدالقادر علي، **فلسفة التّحليل المعاصر**، بيروت، دار النّهضة العربيّة، 1405هـ/1985م، 294.

3 ـ ماهر عبدالقادر علي، **فلسفة التّحليل المعاصر**، 294.

4 ـ رينه ديكارت، **التّأمّلات في الفلسفة الأولى**، 105.

5 ـ انظر: I.A Richards, and C.K Ogden, **The Meaning of Meaning**,176.

6 ـ انظر: رشيد الحاج صالح، **المنطق واللغة والمعنى في فلسفة فتجنشتين**، 44.

يسائلنا فوكو: «هل أدركتم في يوم من الأيّام- وبشيء من الدّقّة- ما معنى التّفكير[؟] وماذا نشعر عندما نفكّر في أمر ما من الأمور؟ إنّكم تقولون: أفكّر في هذا الشّيء حينما يخامركم رأي أو يجول بخاطركم حكم. والواقع أنّ تكوين حكم ما من الأحكام- أصحيحا كان أم خاطئا- هو فعل فكريّ، وهذا الفعل يقوم على الإحســــــــــاس بوجود ارتباط أو علاقة»[1]. أي أنّ الموضوع الذي يفكّر فيه الإنسان، والحكم الذي يصدره هذا الأخير على موضوع فكره، هو الذي يكوّن فعل التّفكير الحاصل بإقامة علاقات وروابط ينفّذها الفكر. ولكنّ أحكام الفكر قد تكون خاطئة، ولأجل تفادي خطأ الفكر هذا لا بدّ من توخّي الدّقّة في إصدار الأحكام، والتّروي في إنضاج الفكرة في الذّهن حتّى تختمر، حيث إنّ «الفيلسوف الجيّد هو الذي يفكّر في الأمر مرّة واحدة لمدّة دقيقة خلال ستّة أشهر، وهو ما لا يفعله الفيلسوف السّيء»[2]. وللفكر وسيلة أخرى تجنّبه من الوقوع في الخطأ، وهذه الوسيلة تكون ضروريّة في حيّز المسائل التي يصعب على الفكر إتيانها، هذه الوسيلة هي الامتناع عن تناول قضيّة فوق- عقليّة، ولجم الفكر عن إصدار الأحكام في صددها. يقول ديكارت: «إنّ الله جعل في مقدوري وسيلة أخرى لتجنّب الخطأ، وهي القدرة على التّوقّف عن الحكم على الأشياء التي لا أعرفها في وضوح»[3].

انزلق الفكر الفلسفيّ- في بعض قضاياه وأحكامه- في هاوية الخطأ، وكان مردّ هذا الانزلاق المعنويّ إلى عدم مراعاة كثير من القضايا التي لا تصلح لأن تُتناول فكريّا، فخاض الفكر الفلسفيّ غمارها غير آبه بفحواها الغيبيّ المتعالي، فوقع الفكر بالتّناقض واصطدمت أفكار الفلاسفة ببعضها بعضا، حتّى أنّه ليُصاب قارئ هذه الأفكار بالصّداع ممّا قرأه، لا لأنّ ما قرأه لم يُكتب إلّا لأصحاب الأدمغة المنتفخة فحسب، بل لأنّ ما قرأه ما كان يجب أن يُكتب ويُفكّر فيه أصلا، لأنّ هذه القضايا المتصادمة الأحكام تتخطّى حدود الفكر الإنسانيّ. ومثال هذه القضايا: البحث في ذات الله وصفاته، البحث عن مكان الرّوح وجوهرها، البحث في كيفيّة إعادة الأجساد إلى الحياة، البحث عن زمن وجود العالم، البحث في كيفيّة نزول الوحيّ... وغيرها كثير.

وتوصّل كانط- بعد إثباته عجز العقل المحض عن إثبات أو عدم إثبات مسائل تتخطّى حدود العقل، كثيرا ما أنهك الفلاسفة عقولهم في خوضها- إلى أنّ «قدرة عقلنا لا تستطيع تقرير ما إذا كان العالم أزليّا أم ذا بداية، وما إذا كان المكان العالميّ مليئا إلى

1- ميشيل فوكو، **الكلمات والأشياء**، 279-278.

2- ماهر عبدالقادر علي، **فلسفة التّحليل المعاصر**، 166.

3- رينه ديكارت، **التّأمّلات في الفلسفة الأولى**، 132.

لا نهاية بكائنات أم محصورا في حدود معيّنة، وما إذا كان في العالم أيّ بسيط أم أنّ كلّ شيء ينقسم إلى ما لا نهاية، وما إذا كان ثمّة خلق أو أحداث بحرّيّة أم أنّ كلّ شيء معلّق بسلسلة النّظام الطّبيعيّ، وأخيرا ما إذا كان ثمّة كائن لا مشروط بالمطلق وضروريّ في ذاته أم أنّ كلّ شيء مشروط في وجوده وبالتّالي خاضع للخارج وحادث في ذاته»[1].

تخبّط الفكر الفلسفيّ بكثير من التّناقضات، تداخلت أفكار الفلاسفة القابلة للتّعقّل بغير القابلة، حتّى أضحى الفكر الفلسفيّ مرفوضا لدى الكثيرين، وكأنّ الفلسفة غدت موازية للسّفسطة. لأجل ذلك فإنّ الفلسفة الآن بحاجّة ماسّة إلى فرز مواضيعها، وفحص قضاياها. فقبل أن نتفحّص بالفلسفة الدّين والسّياسة والفنّ واللغة والتّاريخ والحضارة... وجب أن نتفحّص بالفلسفة الفكر الفلسفيّ ذاته[2].

1- عمّانوئيل كنط، **نقد العقل المحض**، 251.

2 ـ أدعو في هذا الصّدد المعنيين ببيداغوجيا الفلسفة إلى ابتكار مقرّر دراسيّ يحمل عنوان «فلسفة الفلسفة»، يحوي قضايا تقييميّة تقويميّة للفكر الفلسفيّ، ويعمّم تدريسه في قسم الفلسفة في كليّات الآداب في الجامعات اللبنانيّة والعربيّة، وذلك بغية أن يتوضّح لطالب الفلسفة النّاشيء أنّ في الفلسفة أمورا انحرفت عن مبادئ التّفلسف، وأنّ ما كُتب في الفلسفة قابل دائما للتّقييم والتّقويم مثله كمثل سائر المكتوبات في العلوم الأخرى.

المبحث الثّاني

المعنى بين الفكر واللغة

أ - أهمّيّة علاقة الفكر باللغة في توليد المعاني:

إذا كان الفكر بحاجة إلى موضوع يلائم قدرته كي يحوز على معنى، فهو بحاجة كذلك إلى لغة تجسّد المعنى الذي حازه، واللغة أيضا بحاجة إلى هذا الفكر كي يكون لصفوف حروفها معنى. بذا تنشأ علاقة هامّة بين الفكر واللغة، تصل هذه العلاقة إلى فكرنة اللغة ولغونة الفكر- إن جاز التّعبير- حتّى يكون لكلّ من الفكر واللغة معنى. ذلك أنّ «اللغة التي لا تعني شيئا ليست بلغة، والفكر الذي لا ينزع إلى اللغة ليس بفكر»[1].

يولد الإنسان دون فكر ودون لغة، يجد نفسه محاصرا بمحيط إنسانيّ، ومطوّقا بأشياء لا يعرف عنها سوى إحساسه الخارجيّ بها، يسمع أصواتا لا يفهمها، لا يعلم كيفيّة استخدامها، يُجبر على النّطق بها دون أن يفهم ما ينطق. إذًا فالطّفل يتكلّم قبل أن يفكّر، يبكي ويصرخ قبل أن يعطي معنى، ثمّ تبدأ المعاني تتجلّى عنده عندما ترتبط الكلمات والإشارات بأفكار يفهمها، وحينما يغدو قادرا على سبك جمل تعكس المعاني التي كوّنها في فكره ونضجت[2]. وإذا كان الإنسان قادرا على النّطق بأصوات لا يفهمها ولا يفكّر بها، فإنّ هذه الأصوات اللامفكَّرة لن يكون لها معنى، حتّى وإن حملت معنى لدى السّامع، فهي لم تنجب معنى فكريّ كوّنه المتكلّم في فكره قبل أن يحرّره بالصّوت.

يبدأ الإنسان بالتّفكير عندما يفهم لغته، ذلك كونه يفكّر بلغة، فلا انوجاد لفكر عارٍ دون لسان يكسوه من عباراته. فالفكر الذي لا يتمظهر في هذه الكلمة أو تلك هو

1- كمال يوسف الحاج، **في فلسفة اللغة**، بيروت، دار النّهار، 1387هـ/1967م، 86.

2 ـ انظر: سامي أدهم، **فلسفة اللغة تفكيك العقلي اللغوي بحث ابستمولوجي أنطولوجي**، بيروت، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، ط1، 1413هـ/1993م، 48.

محض خواء، محض انعدام[1]. فمهما كانت الأفكار التي تتجمّع في عقل الإنسان، فهي لا تستطيع أن تولد وتحيا إلّا بألفاظ اللغة، فلا وجود للأفكار العارية، المتحرّرة من أجهزة التّعبير... وأنّ حقيقة الفكرة تظهر في التّعبير[2]. فكلّ العمليّات العقليّة يجب أن تُترجم إلى أقوال وأفعال، ذلك أنّه لا وجود لحالة عقليّة باطنة مفارقة لما أقوله أو أفعله... لأنّ العمليّات العقليّة هي نفسها سلوكنا وأقوالنا[3].

فلا يوجد فكر إذًا يحمل معنى إلّا إذا صُبّ هذا الفكر بقالب لغويّ، لا سيّما وأنّ عمليّة التّفكير ذاتها لا تتمّ إلّا بلغة، لأنّ اللغة وسيلة الفكر، وعمليّة التّفكير لا تتمّ إلّا ضمن إطار لغويّ. فكلمة الأسد مثلا يستطيع الإنسان أن يفكّر فيها ويؤلّف فكرا عنها دون حاجة إلى الرّؤية الفعليّة لهذا الحيوان، كما أنّنا لسنا بحاجة إلى تصويره تصويرا ذهنيّا لنتمكّن من تفكيره، ذلك أنّ الاسم وحده كاف – إذا ما فهمناه- لنفكّر الأسد، إذ إنّنا لا نفكّر إلّا في الكلمات والأسماء وحدها[4].

فالتّفكير هو حركة لغويّة، ونشاط الفكر يكون في اللغة، وحركة الفكر دون لغة ليست في ذاتها مصدرا لتوليد المعرفة وتحصيل المعنى، فالفهم ذاته يكمن في اللغة أي في كلماتها ومعبّراتها[5]. فما يجعلنا نفهم فكرا، وما يخوّلنا التّمييز بين فكرة وأخرى هو الرّموز اللغويّة التي حملت هذه الأفكار. يقول دو سوسور: «بدون مساعدة العلامات، فإنّنا نكون عاجزين عن التّمييز بين فكرتين تمييزا واضحا ودائما»[6].

بذلك تكتمل أهمّيّة اللغة للفكر، حيث يستحيل أن يكون الفكر فكرا دون لغة. ولتصبو العلاقة إلى منتهاها وجب بيان أهميّة الفكر للغة، فكما أنّه لا فكر دون لغة فلا لغة دون فكر، إذ إنّ المعنى لا يُعطى للكلمات باللغة نفسها ولا بالأشياء التي تشير إليها اللغة، ولكنّ المعنى الذي يقبع في هذه الكلمة أو تلك يكون بالفكر وحده[7]. ولعلّ نظريّة تشومسكي اللغويّة- والتي تُعرف بالنّظريّة التّوليديّة التّحويليّة - من أكثر النّظريّات تبيينا لأهميّة الفكر للغة في منح هذه الأخيرة معنى. حيث يتحدّث تشومسكي عن بنية

---

1 ـ انظر: كمال يوسف الحاج، **في فلسفة اللغة**، 9.

2- انظر: بول شوشار، **اللغة والفكر**، ترجمه متري شمّاس، د.م، المنشورات العربيّة، د.ت، 10.

3- انظر: رشيد الحاج صالح، **المنطق واللغة والمعنى في فلسفة فتجنشتين**، 169.

4- انظر: إمام عبدالفتّاح إمام، **المنهج الجدليّ عند هيجل دراسة لمنطق هيجل**، 116.

5 ـ - انظر: سامي أدهم، **فلسفة اللغة تفكيك العقلي اللغوي بحث ابستمولوجي أنطولوجي**، 127.

.6-Ferdinand de Saussure, **Cours de linguistique generale**, Paris, 1962.155

7 ـ - انظر: جيرار دولودال، **السّيميائيّات أو نظريّة العلامات**، ترجمه عبدالرّحمن بو علي، اللاذقيّة، دار الحوار، ط2، 1432هـ/2011م، 175.

عميقة (النّسق الفكريّ) وبنية سطحيّة (النّسق اللغويّ)، معتبرا النّسق المعنويّ الحالّ اكتسابا في البنية الفكريّة العميقة يحوّل المعاني الفكريّة إلى معانٍ لغويّة تظهر في البنية السّطحيّة كما هي مرتّبة في البنية الأولى[1].

ففي اللغة العربيّة مثلا يعلم الإنسان العربيّ الذي اكتسب لغته كيفيّة تنسيق عناصر هذه اللغة كما هي مغروزة في بنيته العميقة- في فكره. فإذا نطق العربيّ بهذه الجملة: لعب محمّد بالكرة، على نحو هذا التّرتيب، فذلك يعود إلى ما تشرّبته بنيته العميقة من أنّ الجملة الفعليّة تبدأ بفعل يليه فاعل، فإن كان الفعل متعدّيا تلاه مفعول أو أكثر، وإن كان لازما توقّف عند الفاعل أو تعدّاه بجارّ ومجرور كما هو الحال في الجملة المذكورة. وبذلك يكون بمقدور الإنسان العربيّ المكتسب البنية العميقة للغة العربيّة أن يحوّل معاني فكره إلى لغة تظهر على السّطح، وبمقدوره كذلك أن يولّد من هذه الجملة جملا لا حدود لها، فيكون قادرا على الانتقال من كلمات لغويّة محدودة إلى تأليف عبارات غير محدودة. فهذه الجملة المذكورة يمكن أن نولّد منها- على ذات التّرتيب- ألف جملة.

البنية الفكريّة العميقة = فعل + فاعل + حرف جر + اسم مجرور

البنية اللغويّة السّطحيّة = لعب + محمّد + ب + الكرة

كتب + خالد + ب + القلم

ذهب + زيد + إلى + المدرسة... الخ

فنحن قادرون على أن نولّد جملا لا حدود لها على نسق هذه الجملة، ما دمنا مراعين بذلك بنية الفكر العميقة، وكما هو واضح لنا أنّ سائر هذه الجمل المتحوّلة من البنيّة العميقة مفهومة لدى القارئ وتحمل معنى واضحا. أمّا لو تحدّث إنسان لم يكتسب البنية العميقة للغة العربيّة فقد يتلفّظ بجمل لا معنى لها، مثل أن يقول: لعب الكرة بخالد، أو الكرة بلعب خالد. فهذه الجمل فاسدة المعنى لأنّها بنية سطحيّة لم تجسّد بنية عميقة، لأنّها لغة لم تراعِ فكرا.

إنّ ألفاظ اللغة يستحيل أن تُفهم ويكون لها معنى ما لم تكن ألفاظا فكريّة، لابسة الفكر كما هو، مجسّدة فحواه، ومراعية تراتبيّة معانيه. يقول الجرجانيّ: «إنّ الألفاظ، إذا كانت أوعية للمعاني، فإنّها لا محالة تتبّع المعاني في مواقعها، فإذا وجب لمعنى أن

---

1 ـ راجع: عادل فاخوري، **اللسانيّة التّوليديّة والتّحويليّة**، بيروت، دار الطّليعة، ط2، 1409هـ/1988م.

يكون أوّلا في النّفس، وجب للّفظ الدّال عليه أن يكون مثله أوّلا في النّطق»[1]... «إذا فرغتَ من ترتيب المعاني في نفسك، لم تحتج إلى أن تستأنف فكرا في ترتيب الألفاظ، بل تجدها تترتّب لك بحكم أنّها خدم للمعاني، وتابعة لها ولاحقة بها، وأنّ العلم بمواقع المعاني في النّفس علم بمواقع الألفاظ الدّالة عليها في النّطق»[2].

تلك هي أهميّة الفكر للغة كما بدت لنا قبل ذلك أهميّة اللغة للفكر. وليحلو لنا الآن أن نجعل اللغة والفكر شيئا واحدا، إذ إنّه لمّا كان الفكر لا يحوز على معنى إلّا عندما يصبح لغة، ولمّا كانت اللغة عاجزة عن حمل المعاني ما لم تكن لغة فكريّة، جاز لنا أن نوحّد بين العنصرين، فنقول بأنّ اللغة فكر ظاهر، وأنّ الفكر لغة باطنة خلف الشّفتين الصّامتتين. حيث إنّه «لا فرق بين فكّر وعبّر ، بين عَقَلَ ونَطَقَ... فلا مطلب للوجدان بمعزل عن حركة اللسان. إذا انحطّت الكلمات، انحطّت الذّهنيّات، وتعطّلت نيّات النّفس. وإذا انجلت الكلمات، انجلت الذّهنيّات، واستقامت نيّات النّفس»[3].

فالفكر هو اللغة واللغة هي الفكر، لا فرق بينهما، أمّا المعنى فهو الفكر واللغة في حالة الاتّحاد التّامّ، فعندما يلفظ الإنسان فكره يكون لكلامه معنى. «نحن لسنا أمام فكرة ولفظة، نحن أمام حركة واحدة ، تبتدئ في الباطن فكرة، وتنتهي في الخارج لفظة. نحن أمام حاجة في الإنسان إلى أن يلفظن أفكاره ويفكرن ألفاظه، تلك الحاجة هي ميل الواحد النّفسيّ إلى أن يصير اثنين، إلى أن يتجزّأ لتكتمل وحدانيّته. على الفكرة أن تنقسم ألفاظا وجملا لتسير نحو كمالها... أجل! الإنسان بحاجة إلى أن يلفظ نفسه، ويكتب نفسه، ويسمع نفسه، ويقرأ نفسه. وقد أدرك الفكر العربيّ هذه الحقيقة فجاءت كلمة إنسان في لغتنا مثنى لا مفردا إذ هي مجموع إنس مرّتين. والحقّ يقال إنّ هذه التّسمية تحمل فيها ضرورة أن يكون الإنسان اثنين ليصير واحدا كاملا»[4].

من هنا تبرز علاقة بين علم النّحو الذي قُعّد لينّظم اللغة وبين علم المنطق الذي قُعّد لينظّم الفكر[5]، بل إنّ علم المنطق قد اتّخذ تسمية لغويّة «لوغوس»- «logos» التي تعني في اللغة اليونانيّة «الكلمة» أو «اللغة»، ومنه اشتق الأوروبيّون لفظة «logic».

1- عبدالقاهر الجرجاني (471-ه/1078م)، **دلائل الإعجاز في علم المعاني**، شكّله وشرح غامضه وخرّج شواهده وقدّم له ووضع فهارسه ياسين الأيّوبي، بيروت، المكتبة العصريّة، 1432ه/2011م، 104.

2- المصدر السّابق، 105.

3- كمال يوسف الحاج، **في فلسفة اللغة**، 10.

4 - كمال يوسف الحاج، **في فلسفة اللغة**، 77.

5- لن أتحدّث الآن عن أهمّيّة علاقة اللغة بالمنطق، فقد فرزتُ مبحثا كاملا لهذه العلاقة. راجع: المبحث الثّاني من الفصل الثّاني من الدّراسة.

كذلك فعل العرب عندما اشتقّوا اسمه «المنطق» من «النّطق» إشارة إلى ما بين اللغة والفكر من صلات[1].

قد غدت واضحة علاقة الفكر باللغة وأهمّيّة هذه العلاقة في إنتاج المعنى، فالإنسان يدرك الأشياء الخارجيّة المحيطة به، يستقبل عقله هذه المحسوسات فيحوّلها فكرا، ثمّ يُظهر هذا الفكر نطقا، ثمّ يُجسّد هذا النّطق كتابة. تلك عمليّة إنسانيّة ينفّذها الإنسان في وجوده بما امتلكه من عقل ولسان. يقول الغزاليّ: «إنّ للشّيء وجودا في الأعيان، ثمّ في الأذهان، ثمّ في الألفاظ، ثمّ في الكتابة. فالكتابة دالّة على اللفظ، واللفظ دالّ على المعنى الذي في النّفس، والذي في النّفس هو مثال الوجود في الأعيان. فما لم يكن للشّيء ثبوت في نفسه، لم يرسم في النّفس مثاله. ومهما ارتسم في النّفس مثاله فهو العلم به، إذ لا معنى للعلم إلّا مثال يحصل في النّفس مطابق لما هو مثال له في الحسّ وهو معلوم. وما لم يظهر هذا الأثر في النّفس لا ينتظم لفظ يدلّ به على ذلك الأثر. وما لم ينتظم الذي تُرتّب فيه الأصوات والحروف لا ترتسم كتابة للدّلالة عليه»[2].

إنّ هذا التّرابط المتين بين ما يُرى في العيان، وما يُحلّل في الفكر والجنان، وما يُعبّر باللسان، وما تدوّنه اليدان، لهو خاصّة تميّز الإنسان. فحين نعرّف الإنسان بأنّه حيوان ناطق نعني أنّه عاقل، لأن لا نطق له معنى دون عقل. إنّ ما نريد إيصاله ختاما بهذا الكلام هو الردّ على من يريد المجادلة بأنّ بعض الحيوانات تصدر أصواتا، بل إنّ بعضها ينطق دون أن يملك عقلا ولا فكرا، فكيف يكون الصّوت محجوزا بالفكر؟ وكيف لنا أن ننفي المعنى عمّا يقوله الببغاء مثلا دون أن يفكّر مكرّرا ما قاله الإنسان؟

إنّ أيّ صوت لا يكون صادرا عن الإنسان بفكره لن يكون له معنى وإن كان له معنى. أعني أنّ الأصوات التي يصدرها الحيوان بفطرته ليتعايش مع من هم من جنسه ليس لها أيّة معنى، لأنّها لم تكن أفكارا، وما المعاني سوى الأفكار. فأيّ صوت لم يكن فكرا هو صوت مجرّد عن المعنى. أمّا تقليد الببغاء لألفاظ نكون قد تلفظّنا بـــها أمامه، وهي ألفاظ كوّنّا معانيها في فكرنا، أي أنّها ألفاظ لها معنى لأنّ الإنسان عبّر بها عن فكره تعبيرا واضحا. نقول إنّ هذه الألفاظ عينها التي عبّر عنها الإنسان بفكره وحوت معنى، حينما يلفظها الببغاء تغدو خالية من أيّ معنى، ذلك أنّ هذا الحيوان الصّغير لم يقم بعمليّة فكريّة كانت ألفاظه نتيجة لها، بل كرّر بأجهزته ما انعكس على سمعه دون أن يدري ما يقول، ودون أن يعني ما يلفظ. حتّى الإنسان نفسه- صاحب العقل- لو تلفّظ

1 - انظر: عبده الرّاجحي، (1431-ه/2010م)، **فقه اللغة في الكتب العربيّة**، بيروت، دار النّهضة العربيّة، 1430ه/2009م، 74.

2 - أبو حامد الغزاليّ، **معيار العلم في المنطق**، ص48-47.

بألفاظ دون أن يفكّر معناها وكانت ألفاظا لها معنى، يكون ما تلفّظ به بلا معنى، أي الألفاظ ذاتها التي لها معنى حينما ينطقها مَن لا يفهمها تغدو بلا معنى.

على ذلك يُفهم قولنا بأنّ حقيقة المعنى لا تكون إلّا بذوبان الفكر باللغة وذوبان اللغة بالفكر، أي باتّحاد بين فكر ولغة، وهذا الاتّحاد غير قادر على تنفيذه سوى الإنسان صاحب العقل واللسان. يقول ديكارت: «ليس في النّاس، ولا استثني البلهاء منهم، مَن هم مِن الغباوة والبلادة بحيث يعجزون عن ترتيب الألفاظ المختلفة بعضها مع بعض، وأن يؤلّفوا منها كلاما يعبّرون به عن أفكارهم، في حين أنّه لا يوجد حيوان يستطيع أن يفعل ذلك مهما يكن كاملا، ومهما تكن ظروف نشأته موآتية. وهذا لا ينشأ عن نقص في أعضاء الحيوانات، لأنّك تجد العقعق والببغاء يستطيعان أن ينطقا بعض الألفاظ مثلنا، ولكنّك لا تجدهما قادرين مثلنا على الكلام، أعني كلاما يشهد بأنّهما يعيان ما يقولان. في حين أنّ النّاس الذين ولدوا صمّا وبكما، وحُرموا الأعضاء التي يستخدمها غيرهم للكلام، كحرمان الحيوانات أو أكثر، قد اعتادوا أن يخترعوا من تلقاء أنفسهم إشارات يفهمها من يجد الفرصة الكافية لتعلّم لغتهم، لوجوده باستمرار معهم. وهذا لا يدلّ على أنّ الحيوان أقلّ عقلا من الإنسان فحسب، بل يدلّ على أنّه لا عقل له البتّة، لأنّنا نرى أنّ معرفة الكلام لا تستلزم إلّا القليل من العقل»[1].

من هنا فإنّ كلّا من اللغة والفكر خاصيّة للإنسان وحده، وهذا الأخير- وحده أيضا- قادر على إنتاج المعاني التي ينقلها من فكره إلى لسانه.

ب – ما سبب انحباس المعنى في الفكر؟

الإنسان في وجوده دائم التّفكير، ففكر الإنسان لا يتوقّف عن احتواء المعاني، يمتلئ الفكر بالمعاني، تتضخّم هذه الأخيرة فيه، يوشك أن ينفجر، يتصدّع، يختنق، يغدو في حاجة ماسّة إلى تحرير المعاني وإخراجها من قضبان فكره. والإنسان لا يملك سوى لسانه ليحرّر معاني فكره، يسكبها في ألفاظ اللغة، يتلاعب بالحروف كي يخفّف عن فكره ضغط المعاني. ينجح الإنسان تارة في نقل المعاني من الفكر إلى اللغة، ويعجز تارة أخرى عن تأدية هذه النّقلة المعنويّة، فتُحجز المعاني في فكره دون أن يجد لها متنفّسا لغويّا، أو تخرج غير ملائمة لما في الفكر، دون أن يستسيغها أحد. لمَ؟

كثيرا ما تجتاحنا أفكار ومشاعر نعجز التّعبير عنها، وإذا ما حاولنا أن نعبّر عنها لا نشعر بأنّنا عبّرنا بالفعل عمّا جال في خاطرنا، أو جاش في شعورنا، ذلك أمر يحصل لكلّ واحد منّا، لكنّنا نكون جاهلين سببه. إنّ ما يجعل فكرا يقع في مأزق لغويّ

1 - رينه ديكارت، **مقالة الطّريقة لحسن قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم**، 115.

وأزمة في تجسيد معانيه هو واحد من أمرين لا ثالث لهما، فإمّا أن يكون العجز من الفكر ذاته، بحيث تكون معانيه لمّا تختمر بعد حتّى تلقى ما يناسبها من لباس اللغة، وإمّا أن يكون العجز من اللغة، بحيث تكون معاني الفكر والشّعور مختمرة وناضجة ولكنّها معانٍ متضخّمة عملاقة تعجز لغات الأرض عن حوزها.

إنّ معظم الفلاسفة والأدباء قد انهالوا باللّائمة على اللغة. قالوا: في اللغة قصور أدائيّ لا يُظهر حبّات الوجدان. بين الرّغبة في التّعبير والقدرة على التّعبير فجوة هائلة، هنا تدور مأساة الوجود الإنسانيّ. وما من أحد يجهل هذه الغصّة في النّفس، عندما تستحرّ فوّارة الوجدان، وتتلاطم أمواج العقل... في هذه المطارح الفكريّة البعيدة، لا يعود بمقدور الإنسان إلّا أن يغلو من جهة، وتتهافت اللغة من جهة أخرى. حينئذ يشعر الإنسان بالحرقة في باطنه، ويل له إذا لغا، وويل له إذا صمت[1]. فاللغة عاجزة عن أن تلتقط بأمانة متناهيات الوجدان، إنّ معظم كتّاب فرنسا المحدثين أبدوا تأفّفا شاملا من اللغة، إذ إنّ الإنسان عاجز باللغة عن إخراج حبّات قلبه، الكلمات خدّاعة، إناءات فارغة، والنّفس حشو مليء[2]. يقول شاعر فرنسا لامرتين في تحفته الخالدة «رافائيل»: «أملأ هذه الصّحف كلّ صباح، ثمّ أشعر أنّها أضيق من أن تسع خواطري الفائضة المضّطربة... وأعجز من أن تصوّر عواطفي المشبعة الملتهبة»[3].

في اللغة عجز إذًا- باعتراف أصحابها- عن تلبية معاني الفكر وحبّات الوجدان، بل في اللغة قصور عن إظهار آلامنا وفرحنا. يُصاب أحدنا بالألم فيصرخ: «آه، آآه، إنّني أتألّم» فلا يوازي هذا القول شعور قائله. يفرح أحدنا فيصمت، نراه يقفز، يرقص، وقد يضرب نفسه ضربات طفيفة... نقول: إنّه مجنون، فقد عقله. وليس الأمر كذلك، كلّ ما في الأمر أنّ هذا الشّخص بداخله شعور تعملق عن أن تحصره اللغة بحروفها، فأراد أن يعبّر بجسده علّه يبرّد بعضا ممّا التهب في صدره.

أغلب ما يتجلّى العجز اللغويّ حينما يكون الكلام بين متحاورين، يقع الخلاف على المعاني بين أقرب النّاس، بين الأخوة، بين الأصدقاء، بين المعلّم وتلميذه، بين الزّوج وزوجته. تشتعل الخلافات لأنّ أحدهم لم يفهم ما يقوله الآخر، لم يفهم التّلميذ ما يقوله المعلّم، لم يفهم الرّجل امرأته ولم تفهم المرأة ما يقوله زوجها، مع أنّه يظنّ بأنّ كلماته بسيطة واضحة. هكذا تتردّد في أحاديثنا دائما أمثال هذه العبارات: ماذا تقصد؟ ماذا تعني بقولك؟ افصِحْ؟ أنـــــــــا لا أفهمك؟ أنت لم تفهم ما أعنيه؟... وكثيرا ما

1 - انظر: سامي أدهم، **فلسفة اللغة تفكيك العقلي اللغوي بحث ابستمولوجي أنطولوجي**، 87.

2 - انظر: كمال يوسف الحاج، **في فلسفة اللغة**، 35.

3 - لامرتين، **رفائيل**، ترجمه الزيات، 211. نقلا عن كمال يوسف الحاج، **في فلسفة اللغة**، 36.

نستعمل كلمات لو سئلنا عن فهم معناها بالتّفصيل لعجزنا، ولاحتجنا إلى مؤرّخ لغويّ يبيّن لنا مأتاها، وفي حالات كثيرة يعجز هذا نفسه عن تحديد أصلها[1].

إنّ معنى جملة ما تكون شيئا وهي في ذهن المتكلّم، وتصبح جملة أخرى تحمل معنى مختلفا حينما تنتقل إلى ذهن السّامع، إنّ معنى الجملة هي ما ينوي المتكلّم إيصاله إلى السّامع[2]. فالمعنى المجرّد المتواجد في ذهن المتكلّم لا يبقى نفسه حينما يسقط في أذن السّامع بعد أن يكتسي عبارة. هذا ما عبّر عنه فريجه معتبرا أن «لا أحد لديه فكرتي كما أنّي لا أملك إدراك فكرتك... أنت لا تحسّ آلامي كما أنّي لا أحسّ الألم الذي تعانيه»[3].

تستثقل اللغة بعض أفكارنا، بعض مشاعرنا وأحاسيسنا، ذلك على الرّغم من سعتها ومرونتها في تركيب ألفاظ وعبارات لا نهاية لها، وذلك بالقلب والإبدال والاشتقاق والنّحت والتّحريك والتّصريف، فضلا عن الكلمات الحاملة معانٍ عدّة، ناهيك عن بلاغتها وقابليّة ألفاظها لأن تستعار وتكنّى معانيها وتشبّه وتورّى، أليست اللغة قويّة بكلّ ذلك؟ أليست واسعة فضفاضة؟ لِمَ تعجز عن حمل فكر وشعور؟

يجيب كانط: «على الرّغم من الغنى الكبير للغاتنا، يجد المفكِّر نفسه غالبا في مأزق العثور على لفظ يُعبِّر بدقّة عن أفهومه الذي لا يمكنه أن يُعبِّر عنه، من دون ذلك اللفظ، بطريقة مفهومة لا للآخرين ولا حتّى لنفسه. وتوليد الكلمات ادّعاء تشريع في اللغة قلّما ينجح، ومن الحكمة قبل اللجوء إلى هذه الوسيلة المريبة أن نبحث في لغة ميّتة ومتقنة عمّا إذا كانت الفكرة موجودة مع لفظها المناسب لها. ففي حال كان الاستعمال القديم لذلك اللفظ قد غدا غير ثابت من جرّاء إهمال أصحابه، فإنّه يجدر بنا بالأحرى أن ندعّم فيه المعنى الذي كان خاصّا به بدل أن نضيّع كلّ شيء من جرّاء عدم الفهم وحسب. ولذا، إن وُجد لفظ واحد للتّعبير عن أفهوم معيّن، وكان هذا اللفظ في معناه الموروث يلائم بدقّة ذلك الأفهوم الذي من المهمّ جدّا أن نميّزه من أيّ أفاهيم قريبة أخرى، فإنّه من الحكمة الّا نسرف فيه وألّا نستعمله من أجل مجرّد تنويع اللفظ كمرادف محلّ ألفاظ أخرى، بل من الحكمة أن نحافظ بعناية على مدلوله الخاصّ، إذ قد يحدث بسهولة أن يضيع اللفظ الذي لم يحظ بالانتباه بصورة خاصّة، تحت ركام الالفاظ

---

1 - انظر: محمود السّعران، **علم اللغة مقدّمة للقارئ العربيّ**، بيروت، دار النّهضة العربيّة، ط1، 1434ه/2013م، 256.

2 - انظر: I.A Richards, and C.K Ogden, **The Meaning of Meaning**,192-193.

3 - نقلا عن: محمود فهمي زيدان، **المنطق الرّمزي نشأته وتطوّره**، بيروت، دار النّهضة العربيّة، 1400هـ/1979م، 161.

الأخرى التي لها معانٍ تبعد عنه كثيرا، وتضيع معه أيضا الفكرة التي كان يمكنه لوحده حفظها»[1].

ها هنا دعوة كانطيّة إلى وضع موازنة بين كلّ فكرة وكلّ لفظة تدلّ عليها، دعوة إلى تثبيت ألفاظ اللغة تشبه دعوة أصحاب الذّريّة المنطقيّة إلى وضع لغة مثاليّة[2]، سريعا ما تراجع أصحابها عنها لاستحالتها. إذًا ليس الأمر كما قال كانط، توخّي الدّقّة في انتقاء الألفاظ مطلوب طبعا، ولكنّ عدم مراعاته لا يفسّر لنا سبب عجز اللغة عن احتواء معنى فكريّ. اللغة واسعة كثيرا، أجل، ولكن لعلّ الفكر أوسع منها، فلو «كان للذّهن قدرة لفظ الأفكار كما يدركها، فما لا شكّ فيه أبدا أنّه سيلفظها كلّها في آن واحد. لكنّ هذا بالضّبط ما ليس ممكنا، لأنّه إذا كانت الفكرة عمليّة بسيطة، فإنّ التّلفّظ بها أو صوغها عمليّة متتالية»[3]. ولكن، إذا كان الفكر أوسع من اللغة، وكان الإنسان لا يفكّر إلّا باللغة، فكيف لهذه اللغة الدّاخليّة (الفكر) المستنبطة من اللغة الخارجيّة توسّعت إلى الحدّ الذي غدت فيه لغة الخارج لا تقوى على استعادة حروفها من الدّاخل؟

يذهب بعض الفلاسفة والمفكّرين في هذا الصّدد إلى تقديس لغة اللسان، والحطّ من لغة الفكر والوجدان، معتبرين أنّ المعاني الفكريّة التي يستحيل على اللغة التّعبير عنها هي معانٍ غير مكتملة، فكرها لا زال ناقصا، لم يبلغ حدّ الاختمار والنّضج، فمتى اكتملت معانيه واختمر استطاعت اللغة أن تجسّده وتحرّر معانيه منه. فإنّ العجز التّعبيريّ ليس مردّه إلى اللغة، بل إلى الفكر الذي لا زال في مرحلة تكوين معانيه، والذي نريد من اللغة أن تخرج معانيه تلك دون أن يصل بها الفكر إلى مرحلة الاكتمال. الكلمة قويّة كفاية لتجسّد فكرا، أمّا حالة عجزها فمردّه إلى الفكر النّاقص المعاني. يرى هيجل «أنّ الكلمة توفر للفكر أسمى درجات وجوده، وممّا لا شكّ فيه أنّنا قد نتوه أحيانا في بحر من الكلمات ولا نجد الشّيء الذي نريد التّعبير عنه، إلّا أنّ ذلك مردّه إلى الفكرة النّاقصة غير المحدّدة أو الفارغة، وليس إلى الكلمة ذاتها... إنّ الإحساس الذي لا يمكن التّعبير عنه لا قيمة له، دع عنك أن يكون حقيقة عليا»[4].

بذا تغدو اللغة عملاقة ويُقزّم الفكر، كلّ ما لا يمكن أن تستوعبه اللغة ليس

---

1 - عمّانوئيل كنط، **نقد العقل المحض**، 194.

2- هي لغة رمزيّة تتجنّب كلّ عيوب اللغة العاديّة بحيث يكون كلّ اسم دالّا على مسمّى معيّن، ولكلّ كلمة معنى ومدلول. دعا إلى هذه اللغة كلّ من فريجه وراسل وفتجنشتين وكارنب. توسّعنا في الحديث عن هذه المحاولات اللغويّة في المبحث الثّالث من الفصل الثّاني.

3- ميشيل فوكو، **الكلمات والأشياء**، 119.

4- نقلا عن: إمام عبدالفتّاح إمام، **المنهج الجدليّ عند هيجل دراسة لمنطق هيجل**، 100.

فكرا ولا وجدانا، ليس شيئا يحوي معنى، لأنّ اللغة أكبر من الفكر، هي المستودع الذي يكتنز الفكر منه معانيه التي يفكّرها أصلا. بل يذهب حاطوم إلى «أنّ العقل الإنسانيّ لا يستطيع أن يستوعب أشكال العبارة ببحرها المتموّج، إنّه يقف على شاطئها وقوفه أمام الألغاز»[1].

لن يكون المعنى بذلك ما ينتجه الفكر، بل ما تظهره اللغة، ولن تكون العواطف والمشاعر ما يشعره الإنسان قابعا في عمق نفسه، بل ما تستطيع الكلمات أن تنقله من هذا الشّعور. حيــــث اللغة بذاتها جبّارة لا لما تــــــحمله من دلالات فكريّة. لا يكون المفكّر مفكّرا بما يفكّر بل بما يحكي ويكتب، ولا يكون الشّاعر شاعرا إلّا بما يقوله من شعر، فعبقريّته تكمن كلّها في إبداعه اللغويّ، أمّا الحساسيّة المفرطة فلا تكفي لتكوين أيّ شاعر[2].

لا نريد أن نلقي اللوم على الفكر ونجعله ريشة في مهبّ ريح اللغة، وأن نجعل فكرنا خاضعا خضوعا تامّا لسلطة اللغة، وأنّنا عاجزون عن التّعبير عن أفكارنا إلّا بما تمليه علينا ألفاظ اللغة، كما يقول فوكو: «عندما يعبّر القوم عن أفكارهم بكلمات لا يسيطرون عليها، أو يقولبونها في صيغ كلاميّة تخفى عنهم أبعادها التّاريخيّة، يظنّون أنّ أقوالهم تُطيعهم فيما هم الذين يخضعون لمقتضياتها»[3]. لأنّه إن كان الفكر مقيّدا باللغة فسنعود إلى تعجيز اللغة ذاتها. ولا نريد كذلك أن نلقي اللوم على اللغة ونعجّزها ونقزّمها أمام الفكر والشّعور. إذًا ماذا؟ المعاني محبوسة في فكري، شعوري لا أقدر أن أعبّر عنه، إنّنا لا يفهم بعضنا بعضا، كلّنا شاعرون بذلك. إذًا، إن لم يكن العجز من اللغة على تجسيد بعض الفكر، ولا العجز من الفكر غير المكتمل وغير المؤهّل لتحمله اللغة، فكيف نفسّر اختلاف المعاني بين وجودها الفكريّ ووجودها اللغويّ؟ وكيف نفسّر حالة الانحباس المعنويّ التي ذكرنا؟

لعلّ الإنسان يعشق الصّمت عندما يكون عارفا، إذ إنّ «الذي يعرف لا يتكلّم، والذي يتكلّم لا يعرف»[4]، ولكنّ صمت الإنسان تكلّم، فالإنسان عندما يصمت يكون في حوار مع نفسه، بل يبلغ ذروة النّطق، في الباطن. يكون الإنسان صامتا لمن يشاهده كذلك، لكنّ الإنسان لا يصمت البتّة، يحاور نفسه خلف شفتيه المتجمّدتين، فعندما يصمت

1 ـ أحمد حاطوم، **اللغة ليست عقلا (من خلال اللسان العربي)**، بيروت، دار الفكر اللبنانيّ، د.ت، 132.

2 - انظر: عبدالله محمّد الغذّامي، **الخطيئة والتّكفير من البنيويّة إلى التّشريحيّة نظريّة وتطبيق**، بيروت، المركز الثّقافي العربي، ط7، 1433ه/2012م، 20.

3- ميشيل فوكو، **الكلمات والأشياء**، 334.

.4-I.A Richards, and C.K Ogden, **The Meaning of Meaning**, 1

الإنسان يكون حقًّا متكلّما، متحاورا مع فكره، متحدّثا في فكره، ناطقا بفؤاده، لأنّ اللسان مجرّد وسيلة[1]. من هنا قول الأخطل:

إنّ الكلام لفي الفؤاد وإنّما جُعل اللسان على الفؤاد دليلا[2]

فالإنسان دائم التّفكير والتّكلّم، في نطقه وصمته، في يقظته ونومه، لأنّ كلّا من اللغة والفكر-كما سبق وأوضحنا- يسيران سيرا واحدا. وعليه، فأيّ نقص في الفكر يولّد نقصا في اللغة، وقد تعجز اللغة عن استيعاب فكرة، وقد تكون الفكرة نفسها ليست مؤهّلة لأن تُلفظ، وقد تكون الألفاظ التي يفكّرها الفكر ليست مؤهّلة لأن تُفكَّر، و«من النّاس من تكون عباراته أجود من تفكيره، ومنهم من يكون تفكيره أجود من عباراته»[3]، وسواء أكنّا من هؤلاء أو أولئك فسوف نصطدم دائما بعجز معنويّ. ما مصدر هذا العجز؟ الفكر واللغة كلاهما.

ج – بيان حدود الفكر واللغة:

قد اتّضح لنا أنّ اللغة عاجزة عن رسم بعض معاني الفكر والشّعور، وأنّ الفكر عاجز عن إنضاج بعض المعاني غير المؤهّلة له. أي أنّ للغة حدودها في احتواء المعاني، وللفكر حدوده في تناول المعاني، وليس على اللغة والفكر أن يتخطّيا حدودهما، وإلّا دخلا في مأزق معنويّ فَسُدت به معاني الفكر وتشوّهت به معاني اللغة، ولام فيه الفكر لغته، وتأفّفت فيه اللغة من فكرها. فللعقل الإنسانيّ حدود، هو قاصر في بعض أحواله، يجرّ قصرا في اللسان، ولكن- وكما يقول مالبرانش- «لا يكفي أن يقال إنّ العقل قاصر، بل لا بدّ من إشعاره بما هو عليه من قصور، ولا يكفي أن يقال إنّه عرضة للخطأ، بل يجب أن نكشف له عن حقيقة هذا الخطأ»[4]. ولكي نُظهر للعقل ما عليه من قصور، ونُظهر له قصور اللسان التّابع لقصوره أحيانا، والقاصر قصورا ذاتيّا أحيانا أخرى، سنبدأ أوّلا ببيان حدود الفكر ثمّ نبيّن حدود اللغة.

لن نتحدّث عن قصور الفكر المتأتّي من جهل الإنسان باللغة المُفكَّر بها، أو ضعفه في استخدام هذه اللغة، كمن يحاول التّفكير في لغة ليست لغته الأمّ، ولا هي لغة تمكّن من دراستها حتّى تشبّثت معالمها في بنيته العميقة، لأنّ هذا القصور الفكريّ الذي

1 ـ انظر: كمال يوسف الحاج، **في فلسفة اللغة**، 113.

2- نقلا عن: كمال يوسف الحاج، **في فلسفة اللغة**، 113.

3- حمّو النّقّاري، **في منطق بور رويال**، 88.

4- نقلا عن: عبدالرّحمن بدوي (1423-ه/2002م)، **المنطق الصّوري والرّياضيّ**، الكويت، وكالة المطبوعات، ط4، 1398هـ/1977م، 241.

سببه جهل لغويّ لا صلة له بالفكر ذاته، ونحن إذا ما أردنا أن نبيّن حدود الفكر فعلينا أن نبيّن حدوده من حيث هو فكر حائز أصلا ومكتسب لبنية لغويّة متجذّرة في عمق أعماقه، وهو رغم حوزه على كيفيّة التّفكير السّليم بهذه اللغة التي اكتسبها وتمكّن من استخدامها فكريّا ومراعاة قواعدها وقوانينها، يعتريه العجز والتّقصير. وكنّا قد لفتنا النّظر إلى حدود الفكر هذه، ونوّهنا إلى بعض زلّاته المعنويّة، والآن نريد التّوسّع في بيان تلك الحدود وتثبيت جذورها.

إنّ الإنسان- منذ اللحظة الأولى التي ينضج فيها عقله- لا يكفّ عن التّساؤل، وكأنّه خُلق ليعرف، لا يشعر بوجوده إلّا إذا عرف، وحين يعجز عن المعرفة يشعر بقلق وجوديّ. وكثيرا ما يتساءل الإنسان عن أمور تخفى إجاباتها، لأنّ الإجابات معدومة في حيّز العقل. فيأبى الإنسان إلّا أن يفكّر فيها، فيجهد عقله عبثا ثمّ يستسلم لعجزه، ويقرّ بحدود فكره. يقول كانط في مستهلّ كتابه «نقد العقل المحض»: «كُتب على الإنسان أن يتّسم بهذه السّمة المميّزة، وهي أنّه مُثقَل بأسئلة، ومحتّم عليه بحكم طبيعته نفسها ألّا يهملها، لكنّه في الوقت نفسه لا يستطيع الإجابة عنها، لأنّها تتجاوز حدود قدراته كلّها... وإذا اضطر العقل إلى الرّجوع إلى مبادئ تجاوز حدوده، فهو بذلك يطوح بنفسه في الظّلام والمتناقضات»[1].

فأوّل أمر يتوجّب على العقل ألّا يتجاوزه هو العقل نفسه، لأنّنا كي نحدّد المسائل التي لا قدرة للعقل على التّفكير فيها يتوجّب أوّلا أن نعترف اعترافا عقليّا أنّ عقلنا محدود، فإذا أثبتنا- بعقلنا- أنّ للعقل حدودا، نكون قد سلّمنا بوجود مسائل فوق- عقليّة، وأنّ تسليمنا بعجز العقل عن التّفكير فيها هو تسليم بوجودها، أو قل: هو إثبات عقليّ للإيمان ولوجود مسائل محض إيمانيّة، لأنّ الأمر لو كان عكس ذلك لما فكّر العقل بهذه المسائل المتجاوزة لحدوده، فتفكير العقل فيها، وتسليم العقل بعجزه عن إثباتها، لهو إثبات عقليّ لها. يقول ديكارت: «لاح لي أن أبحث من أين تأتي لي أن أفكّر في شيء أكمل منّي، فعرفت بالبداهة أنّ ذلك يرجع إلى طبيعة هي في الحقيقة أكمل»[2].

فإنّ المسائل الإيمانيّة كلّها التي أنزلها الله في كتبه- كمّا نوّهنا إلى ذلك سابقا- وأوحى بها إلى رسله هي مسائل فوق- عقليّة، إنّ الدّين عامّة موضوع للإيمان لا للعقل، ومن ثمّ فلا حاجة إلى إقحام العقل في الدّين كي نثبت حقّانيّته، ما دام عقلنا أثبت لنا عجزه، وبإثبات عجزه أثبت لنا الإيمان، بل أثبت حقّانيّة الدّين، وأثبت مسائله إثباتا غير مباشر، لأنّه «لمّا كنتُ أعلم- المتكلّم ديكارت- أنّ طبيعتي ضعيفة ومحدودة للغاية، وأنّ

1- عمّانوئيل كنط، **نقد العقل المحض**، 36.

2- رينه ديكارت، **مقالة الطّريقة لحسن قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم**، 92.

طبيعة الله واسعة لامتناهية ولا يمكن الإحاطة بها، فقد تيسّر لي الآن أن أتبيّن أنّ في مقدوره أشياءً كثيرة لا حصر لها تتجاوز نطاق عقلي»[1]. وكذلك لأنّني استدلّ بالعقل على حدوده وعلى أنّ هنالك ما فوق هذه الحدود، وإلّا لما كانت حدود. فإنّنا بمجرّد أن نسلّم بأنّ ها هنا حدودا فذلك يعني أنّ بعد هذه الحدود أمورا أخرى تليها.

يتدرّج العقل في تفكيره، ينتقل من تحليل مسألة إلى أخرى، حتّى يتوقّف العقل فجأة محاولا المتابعة ولكنّ فكرا لا يلبّيه ويخذله، يخاطبه سرّا: تلك هي حدودي. فلو «قال قائل- مثلا- حمّى هذا المريض سببها الذّباب... فلو سألته: وما الذي أدراك أنّ لهذه الظّاهرة سببا بحيث رحت تبحث عنه؟ فقد يجيبك بقوله: لأنّ لكلّ شيء سببا، عندئذ يكون المتكلّم قد وصل إلى الفرض المطلق في تفكيره في هذه النّاحية التي نتحدّث عنها، بدليل أنّك لو عدتَ فسألته: وكيف عرفتَ أنّ لكلّ شيء سببا؟ أخذه الغضب أو أخذته الحيرة، لأنّه يرى الأمر عندئذ لا يحتمل سؤالا»[2].

ترتسم حدود الفكر بما يتوقّف عنده الفكر عاجزا، للفكر قدرات هائلة لا يمكن إغفالها، ولكن لهذه القدرات نهاية يجد عندها الفكر حدوده. وكما سبق وقلنا العقل قادر على التّفكير في مسائل الواقع وقادر على التّفكير في بعض المسائل فوق- الواقعيّة، وعند هذه المسائل الأخيرة يُشيَّد للعقل السّدود والحدود. فالفكر قادر على إثبات وجود الإيمان والدّين، عاجز عن إثبات غيبيّاته، قادر على إثبات وجود الله، عاجز عن التّفكير في ذاته وصفاته، قادر على إثبات وجود النّفس، عاجز عن التّفكير في جوهرها ومحلّها وحالاتها وكيفيّة عملها، وهكذا، وهكذا.

تلك حدود العقل المفكِّر، متى تجاوزها مرغما نفسه على التّفكير في مسائل ضدّ- فكريّة، تحشرجت معانيه واحتضرت، فإذا حاول التّعبير عن تيك المعاني الميّتة لم يسطع إفراغها إلّا في تابوت لغويّ متعفّن. لأنّ المعنى إذا كان ميّتا في الفكر لن تحييه اللغة بل سيقتلها إذا ما حاولت حمله. بذلك تتبدّى أخطاء الفكر وأخطاء اللغة المتسبّبة من الفكر. تلك حدود الفكر، فما حدود اللغة؟

اللغة واسعة، كثيفة، مليئة بالكلمات، فائضة بكيفيّة استخدام العبارات، قابلة للاشتقاقات، لامتناهية، إنّها أسطورة الإنسان. «إنّ عدد الأقوال الممكنة في كلّ لغة لا حدود له من الوجهة النّظريّة لأنّه ليس هناك حدّ لعدد الوحدات الدّالة المتعاقبة في قول من الأقوال. وفي الواقع أنّ قائمة الوحدات الدّالة قائمة مفتوحة لأنّه يستحيل أن نحدّد بدقّة عدد العناصر الدّلاليّة التي توجد في كلّ لغة، خاصّة وأنّ لكلّ مجتمع حاجات

1- رينه ديكارت، **التّأمّلات في الفلسفة الأولى**، 139.

2 - زكي نجيب محمود، **موقف من الميتافيزيقا**، 39.

متجدّدة باستمرار تفرض تسميّات جديدة»[1].

وهذه «الإمكانيّة اللامتناهية لخلق عبارات جديدة، وغنى القاموس اللغويّ بالألفاظ وقواعد النّحو، تجعل اللغة ظاهرة لامتناهية... فلو كانت اللغة متناهية لانقرضت»[2]. ونحن نجد في اللغة العربيّة لكلّ معنى ولكلّ فكرة ولكلّ حدث كلمة مختصّة به، مثال ذلك ما ذكره الثّعالبيّ في كتابه «فقه اللغة وسرّ العربيّة»، نجده يعقد فصلا- على سبيل المثال لا الحصر- في تقسيم أطعمة الدّعوات وغيرها، مبيّنا كيف تسمّي العرب كلّ طعام باسم يختصّ به غاية الاختصاص: «طعام الضّيف القرى، طعام الدّعوة المأدبة، طعام الزّائر التّحفة، طعام الإملاك الشُّندُخيَّة... طعام العرس الوليمة، طعام الولادة الخُرس، وعند حلق شعر المولود العقيقة، طعام الختان العذيرة... طعام المأتم الوضيعة... طعام القادم من سفر النّقيعة، طعام البناء الوكيرة، طعام المتعلّل قبل الغداء السُّلفة واللّهنة، طعام المستعجل قبل إدراك الغداء العُجالة...»[3]. أفبعد كلّ ذلك يكون لنا أن نجعل للغة حدودا؟!

نعم! للغة حدود وهذا بيانها، انظر! إنّك عندما تتكلّم تساعد لسانك بإشارات يديك وجسمك على توصيل المعاني، لماذا؟ لأنّ ما تتلفّظ به ليس كاملا ولا مثاليّا لنقل المعنى المحشوّ بداخلك. إذا التقى شخصان ببعضهما بعضا بعد غربة طويلة تتعطّل لغة الكلام بينهما، ويغدو الصّمت سيّد الموقف، «الألفاظ احتقنت قاموسيّا فتوقّفت، متحوّلة إلى دموع تنهمر من العيون، وقبلات تنهال من الشّفاه، وإلى ضمّ وشمّ وعناق»[4]. واسأل نفسك أيّها العاشق المحبّ: «أبإمكان الألفاظ أن تدلّ تمام الدّلالة على المعاني الدّاخليّة، أم أنّها تقصر عن تصريف كلّ ما في الوجدان؟ عندما أقول: «أحبّ» هل تستطيع هذه الكلمة أن ترسم- بحروفها الأربعة- جوهر الحالة النّفسيّة التي يتناغم فيها المحبّ مع قلب آخر؟»[5]. وعندما تعاني من ألم في رأسك بإمكانك أن تصرخ أو تنطق بهذه الجملة: عندي ألم في رأسي. فإن صرخت فلا يجسّد الصّراخ معنى الألم في الرّأس ولا يعبّر عمّا تحسّه من ألم، وإن نطقتَ بتلك الجملة المؤلّفة من

1 - أندريه مارتينيه، **مبادئ اللسانيّات العامّة**، ترجمه أحمد الحمو، دمشق، المطبعة الجديدة، 1405ه/1985م، 23.

2 - سامي أدهم، **فلسفة اللغة تفكيك العقلي اللغوي بحث ابستمولوجي أنطولوجي**، 175.

3 - الثّعالبي، **فقه اللغة وسرّ العربيّة**، 123. نقلا عن عبده الرّاجحي، **فقه اللغة في الكتب العربيّة**، 49.

4 - كمال يوسف الحاج، **في فلسفة اللغة**، 114.

5 - كمال يوسف الحاج، **في فلسفة اللغة**، 143.

وحدات ست: عند، ي، ألم، في، رأس، ي. فليس بين هذه الوحدات السّت واحدة منها تستطيع أن تعبّر عن خصوصيّة ما تحسّه من ألم، ولا وهي مجتمعة كذلك، بل إنّ كلّ واحدة من هذه الوحدات قابلة لأن تدخل في تراكيب مختلفة تماما لتعبّر عن أمور أخرى، وإحساسات غير الألم في الرّأس(1).

أليس ذلك دالاًّ على أنّ للغة حدودا، وأنّ أوّل حدّ تقصر عن تجاوزه يتمثّل في الحالات النّفسيّة المتضخّمة، من ألم وحزن وفرح وغضب وحبّ وكره وما إلى ذلك من انفعالات عاطفيّة. إنّ كلمة «الله» وكلمة «الحبّ» وكلمة «الحرّيّة» كلمات ليس لها معنى حقيقيّ إلّا المعنى العاطفيّ في عالم الوجدان(2). يقول شوشار: «عندما نكون فريسة إحساس عنيف شديد، فلا حاجة بنا للكلمات لنشير إلى سرورنا وغمّنا وحسرتنا»(3). وهو ذاته قول أرسطو: «من البيّن أنّ معالجة الحوادث يجب أن تتمّ وفقا لهذه الفروق، كلّما أُريد ترتيبها ونظمها بحيث تؤدّي إلى إثارة الرّحمة أو الخوف، والتّعظيم أو التّحقير. كلّ ما هناك هو أنّ هذه الآثار يجب أن تظهر بغير التّعبير اللفظيّ»(4). أي أنّ هذه المواقف الوجدانيّة، والأحداث الإنفعاليّة لا تتطلّب لغة حتّى تظهر على مسرح الحياة.

إذًا، إنّ أوّل ما تعجز اللغة أن تعبّر عنه هو معاني الوجدان، أمّا ثانيها فهو معاني الفكر التي ما كان على الفكر أن يفكّرها، فإذا أراد الفكر من اللغة أن تعبّر عنها عجزت اللغة عن ذلك، أو عبّرت عنها تعبيرا ميّتا، وها هنا «تكمن أسباب النّزاعات الكثيرة بين المؤمنين والملحدين في النّقص التّعبيريّ والفقر اللغويّ، فكلّ البراهين وكلّ الإثباتات وكلّ العبارات ذات المعاني المنطقيّة لا تكفي لتبليغ الإيمان، حقيقة الوجود لا تُبلَّغ»(5). بل قد تجد اللغة حاجزا في التّعبير عن الوقائع المرئيّة، فنلقاها عاجزة عن أن تعبّر تعبيرا دقيقا عمّا نراه في واقعنا، وهذا العجز في التّعبير عن الوقائع المرئيّة يشكّل الحدّ الثالث من حدود اللغة. يقول فوكو: «عبثا نقول ما نراه، لأنّ ما نراه لا يسكن ابدا في ما نقول، وعبثا عملنا على أن نجعل الآخرين يرون بالصّور والاستعارات والمقارنات ما نقوله»(6).

1- انظر: أندريه مارتينيه، **مبادئ اللسانيّات العامّة**، 18-17.

2 - انظر: I.A Richards, and C.K Ogden, **The Meaning of Meaning**, 199.

3- بول شوشار، **اللغة والفكر**، 30.

4 - أرسطوطاليس (322- ق.م)، **فنّ الشّعر مع التّرجمة العربيّة القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد**، ترجمه عن اليونانيّة وشرحه وحقّق نصوصه عبدالرّحمن بدوي، القاهرة، مكتبة النّهضة المصريّة، 1373هـ/1953م، 54.

5- بول شوشار، **اللغة والفكر**، 69.

6- ميشيل فوكو، **الكلمات والأشياء**، 45.

اللغة- بالفعل- لا تملك تعبيرا دقيقا عن الواقع، كلماتها لا تحدّد تماما الأشياء، فإنّ «الأشياء اللسانيّة ذات حدود ضبابيّة، لنفرض أنّه يوجد أمامنا كومة من رمل ضخمة، وأنّني آخذ منها حبّة ثمّ ثانية ثمّ أخرى وهكذا دواليك. فمتى يكون من المشروع أن نسمّي ما بقي بكومة رمل؟ لا أحد يستطيع أن يحدّد ذلك بدقّة، فكم يجب [أن يوجد] من حبّة رمل على الأقلّ لتكوين كومة؟ بالتّأكيد عدد كبير. لكن ما هو العدد الكبير؟[1] فما ينطبق على كومة الرّمل ينطبق على كلّ ما تعيّنه اللغة من الأشياء... ماذا يجب أن يتوفّر ليُقال في المرء[2] إنّه ذكيّ، إنّه طيّب، وإنّه مريض؟...»[3].

إنّ هذا العجز المعنويّ في اللغة متواجد في أتمّ اللغات الإنسانيّة وأكملها، وأكثرها في الألفاظ سعة، وأكثرها في الاشتقاق مرونة، فكيف بلغة ناقصة في ألفاظها وكيفيّات صياغتها؟ بالطّبع ستكون أكثر عجزا وأضعف تعبيرا وأضيق حدودا. يخبرنا جرجي زيدان عن لغة بعض سكّان أستراليا وأواسط أمريكا الجنوبيّة بأنّها لقلّة مفرداتها لا تفي بأغراض ناطقيها في التّعبير عن كلّ ما يحتاجون إليه، فيلجؤون إلى استعمال الإشارات، فتراهم إذا تكلّموا صوّتوا وأشاروا بأيديهم وأرجلهم وأعينهم[4].

تلك هي طبيعة اللغة أينما كانت، ولغة مَن كانت، اتّسعت مفرداتها أم ضاقت، تبقى محدودة في إفصاحها عمّا يرغب الإنسان في الإفصاح عنه. وبتعبير برغسون: «إنّ مركّب اللغة قاصر عن أن يحوز مبسوط المعاني، المعاني جدّ بسيطة، ولها اتّصال شديد بعضها ببعض، في حين يوجد بين الكلمات فرج وفضاءات ومسافات. ليس بمقدور لغة بشريّة أن تقبض على فرش المعاني وتحيط بها. ليس بإمكان الجملة أن تنصب على الوجدانيّات سورا. إنّ الألفاظ جالبة للفساد، إذ بها يحصل سوء التّفاهم بين الإنسان والإنسان، بها تتحرّر المشاعر فتأتي عكس منطوقها»[5].

لسنا ساعين بهذا الكلام إلى دحض اللغة، بل إلى إبراز حدودها، وقد تبيّن لنا بيانا واضحا محدوديّة الفكر واللغة، وهي حدود تكاد تترابط وتتداخل بين فكر ولغة، كون أنّ هذين الأخيرين متداخلان ومترابطان في عمليّات المعاني، فحدود الفكر هي

1- الصّواب لغة أن يقال: ما العدد الكبير؟ دون أن يُدرج ضمير الفصل (هو) في السّؤال.

2 - الصّواب لغة أن يُقال: ماذا يجب أن يتوفّر في المرء ليقال، فلا يجوز الفصل بين الفعل وما يتعدّى به.

3- روبير مارتان، **مدخل لفهم اللسانيّات إيبستيمولوجيا أوليّة لمجال علميّ**، ترجمه عبدالقادر المهيري وراجعه الطّيّب البكّوش، بيروت، المنظّمة العربيّة للتّرجمة، ط1، 1428ه/2007م، 155-154.

4- انظر: جرجي زيدان، **الفلسفة اللغويّة**، بيروت، دار الجيل، ط2، 1408ه/1987م، 113.

5 - نقلا عن: كمال يوسف الحاج، **في فلسفة اللغة**، 39.

حدود اللغة، وحدود اللغة هي حدود الفكر. فطالما «أنّ اللغة هي التي تعبّر عن الفكر، فإنّ هذه الحدود هي في حقيقة الأمر حدود الفكر. إنّ فكرة حدود اللغة تعني أنّ هنالك ما يمكن قوله بهذه اللغة وهنالك ما لا يمكن للغة أن تقوله. وإنّ مصدر المشكلات الفلسفيّة إنّما هو في قولنا ما لا يمكن قوله، والتّحدّث عن الذي لا يمكن التّحدّث عنه»[1].

1 - رشيد الحاج صالح، **المنطق واللغة والمعنى في فلسفة فتجنشتين**، 117.

المبحث الثّالث

منطق الفكر والمغالطات الفكريّة

أ – علم المنطق والإصلاح الفكريّ:

وُهب الإنسان العقل وامتاز به عن سائر المخلوقات ليستدلّ به على معنى وجوده، وليحقّق بفضله غايات إنسانيّته، وليميّز به الحقّ من الباطل، والخير من الشّرّ، والنّفع من الضّر. ولكنّ الإنسان كثيرا ما يقع في زلّات فكريّة، فلا يحسن استخدام عقله، وتختلط الأمور عنده، قد يُخدع، يُتلاعب بأفكاره، يُحقن فكره بالفساد، فلا يدري كيف يصلحه، ولا كيف ينظّم معانيه. كلّ واحد منّا يملك عقلا، ويفكّر بهذا العقل، فمنّا من يصل بتفكيره إلى نتائج صائبة، ومنّا من يوصله فكره إلى نتائج خاطئة وفاسدة، لماذا؟ إن كان لكلّ إنسان عقل، فلمَ بعضنا يُصيب به وبعضنا يُخطئ؟

لا يكفي أن يملك الإنسان عقلا حتّى يفكّر تفكيرا سليما، صحيح أنّ «العقل هو أعدل الأشياء توزّعا بين النّاس، لأنّ كلّ فرد يعتقد أنّه قد أوتي منه الكفاية، حتّى الذين يصعب إرضاؤهم بأيّ شيء آخر ليس من عادتهم أن يرغبوا في أكثر ممّا أصابوا منه. وليس براجح أن يُخطئ الجميع في ذلك، بل الرّاجح أن يكون هذا شاهدا على أنّ قوّة الإصابة في الحكم، وتمييز الحقّ من الباطل، وهي القوّة التي يُطلق عليها في الحقيقة اسم العقل، أو النّطق، واحدة بالفطرة عند جميع النّاس. وهكذا، فإنّ اختلاف آرائنا لا ينشأ عن كون بعضنا أعقل من بعض، وإنّما ينشأ عن كوننا نوجّه أفكارنا في طرق مختلفة ولا نطالع الأشياء ذاتها. إذ لا يكفي أن يكون الفكر جيّدا وإنّما المهمّ أن يطبّق تطبيقا حسنا»[1].

فالعبرة إذًا تكمن في كيفيّة استخدام العقل، فليس الشّأن في امتلاكنا العقل، ولا في امتلاكنا القدرة على التّفكير، ولكنّ الشّأن في الاستخدام الصّائب لعقلنا، وفي حسن قيادة تفكيرنا. فمَن يصيب منّا بفكره يكون قد أحسن استخدامه، ومَن يخطئ منّا بفكره يكون قد أساء استخدامه. فعقل الإنسان بحاجة إلى قوانين وشرائع وقواعد يسير على

1 - رينه ديكارت، **مقالة الطّريقة لحسن قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم**، 58.

نهجها كي تستقيم عمليّة التّفكير عنده، ليصلح فكره، ولا يقع بعد ذلك في الزّلل، ولا تنهشه العلل. والعلم الذي قُعِّدت به قوانين العقل ومناهج الفكر هو علم المنطق. يقول الفارابي: «صناعة المنطق تعطي بالجملة القوانين التي من شأنها أن تقوّم العقل وتسدّد الإنسان نحو طريق الصّواب ونحو الحقّ في كلّ ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات، والقوانين التي تحفظه وتحوطه من الخطأ والزّلل والغلط في المعقولات، والقوانين التي يمتحن بها في المعقولات ما ليس يؤمن أن يكون قد غلط فيه غالط»[1].

فعلم المنطق وُضع ليوجّه الفكر الوجهة السّليمة في انتقاء أفكاره، وربط بعضها ببعض، واستنتاج بعضها من بـــــعض. فموضوع هذا العلم هو الفـــكر وحده، فهو علم يبـــحث في الفكر لأجل الفكر، ولأجل إصلاح هذا الأخير.

«يبحث المنطق في الفكر الإنسانيّ، فيضع المبادئ والقوانين التي تمنع الذّهن من الوقوع في الخطأ، والتي بواسطتها يمكن التّمييز بين تفكير صحيح وتفكير خاطئ، كما يهتم المنطق بدراسة الطّرق التي يعتمد عليها العلم- أيّ علم- للوصول إلى نتائجه وقوانينه»[2]... «يميّز المنطق بين التّفكير السّليم والتّفكير الفاسد، ويعلّم الإنسان قواعد التّفكير الصّحيح، ويعوّده أن يستعمل البراهين العلميّة بدلا من اللجوء للتّبريرات والمشاعر العاطفيّة. لذا فهو يوجّه الإنسان إلى نقد علميّ صحيح، ويبعده عن النّزعة الدّوغمائيّة والتّعصّب لآرائه الشّخصيّة»[3].

فلكي يكون الفكر صالحا، ولكي يكون لحواراتنا الفكريّة معنى، ولكي تحوي الفلسفة فكرا عقلانيّا، على الفكر أن يلتزم حدود المنطق. وما أحوج إنسان اليوم إلى أن يمنطق فكره في عمليّات تفكيره، في تعلّمه وفي نقاشاته. لقد أُغرق الفكر في بحر التّعصّب، أضحى فكرنا أعمى، تتلاعب به أيديولجيّات سياسيّة، كما تلاعبت به سابقا أيديولوجيّات القرون الوسطى، ولم يُنوِّر الفكر حينئذ وينقذه من ظلماته سوى الفلسفة بمنطقها. فالمنطق وحده مَن نوّر فكر أوروبا وأخرجها من عصور الجهل والظّلام. والمنطق جوهر الفلسفة، وما زلّ الفكر الفلسفيّ إلّا عندما انحرف عن طريق المنطق، وما يُصلح الفكر الفلسفيّ، بل ما يُصلح الفكر العلميّ برمّته هو المنطق، المنطق وحده، «لأنّ المنطق هو العلم الذي يبحث في صورة الفكر، وهو العلم الذي يبحث في صورة كلّ أنواع المعرفة، حيث يتميّز بشمولية مبدأ عدم التّناقض، وأهمّيّة قضايا العلاقات

1- أبو نصر الفارابيّ (339-ه/950م)، **إحصاء العلوم**، حقّقه وقدّم له وعلّق عليه عثمان أمين، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصريّة، ط3، 1388ه/1968م، 67.

2- هادي فضل الله، **مقدّمات في علم المنطق**، 31.

3- المرجع السّابق، 33.

وخارجيّة هذه العلاقات»[1].

إذا أردنا أن نُصلح فكرا، أن نبني عقلا علميّا، أن نشيّد إنسانا موضوعيّا، فعلينا أن نعلّمه المنطق. تلك غاية الفلسفة ومهمّتها، فإن كان المهندس يشيّد بناءً، والطّبيب يُعالج جسدا، فإنّ الفيلسوف الحقّ هو من يصنع فكرا ويعالج عقلا ويبني إنسانا ويشيّد حضارة. نحن لا نقول شعرا، ولا نبالغ بما نقوله، ولا نذهب إلى تقديس المنطق وعبادة الفلاسفة- حاشانا- بل تلك حقيقة فكريّة تاريخيّة، ومن يشكّ بما نقول فليراجع تاريخ الفكر والفلسفة، وليطالع أسباب نهوض الحضارات، سيلقى الفلسفة متربّعة على عرش تاريخ الفكر الإنسانيّ الحضاريّ. وأيّا يكن، فإنّ حصرنا إصلاح الفكر بالمنطق ليس من المبالغة في شيء، فكما أنّ علم النّحو يُصلح اللّسان، وكما أنّ الدّين يصلح القلب والوجدان، فكذلك المنطق يصلح الأذهان. يقول متّى بن يونس في مناظرته الشّهيرة لأبي سعيد السّيرافيّ[2] التي ذكرها أبو حيّان التّوحيديّ في كتابه «الإمتاع والمؤانسة»: «لا سبيل إلى معرفة الحقّ من الباطل والصّدق من الكذب والخير من الشّرّ والحجّة من الشّبهة والشّكّ من اليقين إلّا بما حويناه من المنطق وملكناه من القيام به...»[3].

وقد يتساءل متسائل: إذا كان المنطق هو الأداة الوحيدة الكفيلة بإصلاح الفكر وتقويمه وإرشاده إلى الصّواب، وإذا كان المنطق قاعدة كلّ تفلسف ولغة الفلسفة في فكرها، فلمَ تكدّست الفلسفة بالأفكار الخاطئة غير الواضحة، بل والمناقضة للعقل السّليم والفكر القويم؟ والإجابة بسيطة للغاية، عندما انحرف الفلاسفة في تفكيرهم عن طريق المنطق، ولم يُراعوا قوانينه، ولم يلتزموا الحدود التي رسمها للفكر، أصبح الفكر الفلسفيّ فكرا بعيدا عن المنطق والفلسفة، هذا فضلا عن جهل بعض المشتغلين بالفلسفة بالمنطق أصلا، وإذا عرفتَ أنّ قواعد المنطق دقيقة غايّة الدّقّة، وأنّ أيّ خلل بسيط يجعل الصّواب خطأ والخطأ صوابا، انعدم السّؤال من أساسه. يقول ابن سينا: «المراد من المنطق أن يكون عند الإنسان آلة قانونيّة تعصمه مراعاتها عن أن يضلّ في فكره. وأعني بالفكر ها هنا ما يكون عند إجماع الإنسان أن ينتقل عن[4] أمور حاضرة في ذهنه، متصوّرة أو مُصدَّق بها تصديقا علميّا أو ظنّيّا أو وضعيّا وتسليما، إلى أمور غير حاضرة فيه. وهذا الانتقال لا يخلو من ترتيب فيما يُتصرّف فيه وهيأة، وذلك التّرتيب

1- جمال حمّود، **المنعطف اللغويّ في الفلسفة المعاصرة برتراند راسل نموذجا**، 85.

2- سنعود إلى ذكر هذه المناظرة في مبحث لاحق (المبحث الثّاني من الفصل الثّاني)، لنبيّن أهمّيّة تعاضد المنطق مع النّحو للوصول إلى حقيقة المعاني الفكريّة اللغويّة. ولكن نذكر منها ها هنا ما نحتاجه فقط لبيان أهمّيّة المنطق.

3- أبو حيّان التّوحيدي (400-ه/1010م)، **كتاب الإمتاع والمؤانسة**، حقّقه محمّد حسن إسماعيل، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط1، 1428ه/2007م، 99.

4 ـ هكذا وردت، والصّواب لغة أن يُقال: أن ينتقل من...

وتلك الهيئة، قد يقعان على وجه صواب، وقد يقعان لا على وجه صواب، وكثيرا ما يكون الوجه الذي ليس بصواب شبيها بالصّواب، أو موهما أنّه شبيه به»[1]. وهو قول الغزاليّ عن المنطق: «فاعلم: أنّ مضمونه تعليم كيفيّة الانتقال من الصّور الحاصلة في ذهنك، إلى الأمور الغائبة عنك. فإنّ هذا الانتقال له هيئة وترتيب، إذا روعيت أفضت إلى المطلوب. وإن أُهملت قَصُرت عن المطلوب. والصّواب من هيأته وترتيبه شديد الشّبه بما ليس بصواب»[2].

الأمر الذي دفع فلاسفة التّحليل المعاصر إلى جعل مشكلة الفلسفة الوحيدة تكمن في الانزياح عن لغة المنطق ومنهجيّته، ساعين إلى تغليف الفكر واللغة والعالم والواقع والميتافيزيقا بالمنطق: «إنّ المنطق يملأ العالم... إنّنا لا نستطيع التّفكير في شيء ما تفكيرا غير منطقيّ... فلأن نعبّر باللغة عن شيء يناقض المنطق أمر مستحيل»[3].

ولكنّ هؤلاء الفلاسفة التّحليليّين مع أصحاب الوضعيّة المنطقيّة- رغم ما أصابوا فيه من أنّ مشكلة الفلسفة فكريّة منطقيّة لغويّة- قد حرّفوا المنطق وعرّوه من المعاني- كما سنبيّن ذلك لاحقا- حتّى غدا علما غير صالح لأن يُصلح فكرا، بل غدا نفسه علما بحاجة إلى إصلاح وتقويم. هذا فضلا عن إقحامهم المنطق في مسائل غير فكريّة، جاعلين العالم موضوعا للمنطق وكذلك الواقع والميتافيزيقا، وليس الأمر كذلك، لأنّ موضوع المنطق- كما بيّنّا- منحصر في الفكر وحده، وغاية المنطق إصلاح هذا الفكر. يرى ديكارت أنّ أوّل إصلاح فكريّ يجب على الفيلسوف أن يقوم به هو الظّفر بطريقة قويمة توصله إلى المعرفة الحقيقيّة. ولو ظفر الفلاسفة السّابقون بهذه الطّريقة القويمة، لما خبطوا في مباحثهم خبط عشواء، «فالنّاس مسوقون برغبة في الاستطلاع عمياء، حتّى إنّهم يوجّهون أذهانهم غالب الأمر في طرق مجهولة، لا تحقيقا لأمل صائب، بل لكي يجرّبوا إذا كان ما يبحثون عنه حقّا»[4].

كذلك قد يُنسج اعتراض مؤدّاه: أنّ القواعد والموضوعات التي تحويها كتب المنطق لهي أمور أكثر من بديهيّة، فكيف لها أن تصلح فكرا؟ لعلّ النّقطة القادمة تشكّل إجابة عن هذا السّؤال، ولكن يكفينا أن ننوّه بأنّ تفكير شخص- مهما بلغ من العلم مرتبة ومهما اتّسعت اطّلاعاته- لم يدرس المنطق ولم يطّلع على قوانينه، لأقلّ دقّة وأضعف

1- ابن سينا (428-ه/1037م)، **الإشارات والتّنبيهات**، صحّحه وعلّق عليه وقدّم له سليمان دنيا، القاهرة، دار إحياء الكتب العربيّة، 1366ه/1947م، 23.

2- أبو حامد الغزاليّ، **معيار العلم في المنطق**، 35.

3 - - رشيد الحاج صالح، **المنطق واللغة والمعنى في فلسفة فتجنشتين**، 120.

4 - رينه ديكارت، **مقالة الطّريقة لحسن قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم**، 10.

موضوعيّة وأنحف بيانا من تفكير شخص درس المنطق واطّلع على قوانينه، وإن لم يكن واسع الاطّلاع على علوم أخرى. وأنا أدرك تماما أنّ قارئ هذه الكلمات إن كان دارسا للمنطق بحقّ سيفهم ما أقوله، بمجرّد أن يعقد مقارنة طفيفة بين ما كان عليه تفكيره قبل دراسة المنطق وما آل إليه بعد دراسته لهذا العلم.

ب – عندما ينحرف الفكر عن قوانين المنطق:

كثيرة هي قوانين المنطق التي تجنّب مراعاتها وقوع الفكر في الخطأ، لكنّ قوانين ثلاثة تُعدّ أساسيّة لحفظ كلّ تفكير، ومبادئ ضروريّة نجدها في قاع كلّ استدلال صائب. ولمّا كان المقام لا يتّسع بنا كي نذكر سائر قوانين المنطق وما يحلّ بالفكر إذا ما انحرف عنها، فسنكتفي بذكر هذه القوانين الرئيسيّة الثّلاثة، موضّحين المغالطات والمتناقضات التي يقع الفكر فريستها إذا انحرف عن تيك القوانين، كمثال نكتفي به لنبيّن ما نصبو إليه. وهذه القوانين المنطقيّة الثّلاثة هي ما تُعرف في بعض كتب المنطق بقوانين الفكر الرّئيسيّة، وهي: قانون الهويّة، وقانون عدم التّناقض، وقانون الثّالث المرفوع[1].

أمّا قانون الهويّة فهو القانون الذي يقتضي أن يكون الشّيء هو ذاته، والذي نعبّر عنه بالصّيغة التّالية: «أ» هو «أ». وهو القانون الذي يقتضي في عالم الألفاظ أن تكون اللفظة ثابتة المعنى لا تتغيّر معانيها أثناء الحديث أو النّقاش أو الاستدلال. أمّا قانون عدم التّناقض فهو القانون الذي يقتضي أنّ الشّيء لا يمكن أن يكون هو ذاته ونقيضه معا، والذي نعبّر عنه بالصّيغة التّالية: لا يمكن أن يكون «أ» هو «ب» وليس «ب» في الوقت نفسه. أمّا قانون الثّالث المرفوع فهو القانون الذي تكتمل به يقينيّة القانونين السّالفين، والذي يقتضي أنّ الشّيء لا بدّ أن يتّصف بصفة ما أو بنقيضها، ولا وسط بينهما، وهذا ما يعنيه اسم القانون بالثّالث المرفوع، أي رفع الوسط بين ثبوت صفة ونقيضها، معتبرين أنّ ثبوت الصّفة حالة أولى، ونقيضها حالة ثانية، والوسط الذي نريد رفعه حالة ثالثة. ونعبّر عن هذا القانون بالصّيغة التّالية: «أ» إمّا أن يكون «ب» أو لا يكون «ب».

تلك خلاصة القوانين الأساسيّة الثّلاثة للفكر، فماذا يحصل للفكر عندما ينحرف عنها؟ يدخل في متاهة من المغالطات والمتناقضات. تأمّل: لو قلتَ إنّ «أ»

1- سنشير إشارة عابرة إلى كلّ من هذه القوانين، دون أن نفصّل في شرحها، لأنّ هدفنا أن نبيّن المغالطات والتّناقضات التي يقع فيها الفكر عندما ينحرف عن هذه القوانين. فمن أراد التّوسّع في الاطّلاع على شرحها ليرجع إلى كتاب عبد الهادي الفضيلي «**مذكرة المنطق**»، وإلى كتاب محمّد عبد اللطيف صالح الفرفور «**معايير الفكر**»، وهي موجودة مختصرة في كتاب هادي فضل الله «**مقدّمات في علم المنطق**».

هو «أ»، وإنّ «أ» هو «ب»، وإنّ «أ» هو «ج»، فسيكون «أ» هو «أ» وليس «أ»، وقعت في التّناقض. حوّل تلك الرّموز إلى كلام، واجعل «أ» لفظة مشتركة، أي كلمة لها معانٍ عدّة، ثمّ أعد التّأمّل، ولتكن «أ» كلمة «عين». فنقول: إنّ العين هي العين، وإنّ العين هي الباصرة، وإنّ العين هي البحيرة الصّغيرة، فستكون العين هي الباصرة وليست الباصرة، وهي البحيرة الصّغيرة وليست البحيرة الصّغيرة، أي أنّ العين هي العين وليست العين. ألهذا الكلام معنى؟ كلّا، لِمَ؟ لأنّه لم يراعِ قانون الهويّة أوّلا فاستخدم لفظة «العين» بمعنيين مختلفين في سياق كلاميّ واحد، ثمّ لم يراعِ قانون عدم التّناقض لأنّه خلط بين المعنيين، فأصبحت اللفظة تدلّ على معناها ولا تدلّ على معناها، وبعد ذلك لم يُراعِ قانون الثّالث المرفوع الذي كان يقتضي إمّا أن تُستخدم لفظة العين بمعنى الباصرة، وإمّا أن تُستخدم بمعنى البحيرة الصّغيرة، فلمّا استُخدمت بالمعنيين في السّياق ذاته غدت بلا معنى، وأوقعت المتحدّث في مغالطة فكريّة. خذ مثالا آخر، هذا القياس:

التّهرّب من قول الحقّ جبن

الجبن مصنوع من الحليب

∴ التّهرّب من قول الحقّ مصنوع من الحليب[1]

إنّ نتيجة هذا القياس فاسدة، لأنّ الكلمة المشتركة «الجبن» لم تُستخدم بمعنى واحد، بل استخدمت بمعنيين، فعنت في المقدّمة الأولى «الخوف»، وعنت في المقدّمة الثّانية «المادة الغذائيّة»، فظهر التّناقض والفساد في النّتيجة. ونحن كثيرا ما نستخدم كلمة بمعنين مختلفين- وربّما متناقضين- في حواراتنا، فيقصد أحدنا بمعنى كلمة معيّنة غير ما يقصده الآخر، فيكون حوارنا حوار طرشان، وينتهي بنا إلى شجار تضيع به النّتائج وتتصارع المعاني. وقل الأمر نفسه «عندما يسأل السّائل المجيب عن مقدّمة ما باسم مشترك، فيفهم المجيب من ذلك الاسم معنى واحدا من المعاني التي يدلّ عليها، فيتلقاه السّائل على معنى غير ذلك المعنى ويغالطه به، فإنّ دلالته بحسب المسموع عند السّائل تكون غير دلالته بحسب ضمير المجيب واعتقاده»[2].

فإنّنا نرى أنّ انحراف الفكر انحرافا بسيطا عن قانون واحد من قوانين المنطق البديهيّة يؤدّي إلى شلل في الفهم والتّفاهم. إنّ قانون الهويّة وحده إذا غفل عنه الفكر في

1- هذا القياس مشهور ومكرّر في العديد من كتب المنطق، وقد اقتبسناه من: هادي فضل الله، **مقدّمات في علم المنطق**، 157.

2 - أبو الوليد ابن رشد (595ه/1199م)، **نصّ تلخيص منطق أرسطو المجلّد السّابع كتاب سوفسطيقى أو كتاب المغالطة من سلسلة علم المنطق**، حقّقه جيرار جهاميّ، بيروت، دار الفكر اللبنانيّ، ط1، 1413ه/1992م، 690.

أيّ محادثة- وإن كانت شديدة البساطة- ستتحوّل أفكاره تلقائيّا إلى كلمات غامضة وألفاظ سافرة المعنى، إذ إنّ «اللفظ دليل الفكرة التي يدلّ عليها، وبالتّالي لزم تعيين هذه الدّلالة بدقّة ووضوح لا نستطيع معها الغلط، كأن نُغيّر ونُبدِّل مثلا الفكرة التي يدلّ عليها اللفظ. فإن كان اللفظ دالّاعلى فكرة فينبغي أن يظلّ دالّا على تلك الفكرة وحدها وفي جميع المواقع اللاحقة التي سيقع فيها ذلك اللفظ. ينبغي إذًا التّعيين الدّقيق والواضح للفكرة التي تكون مدلول اللفظ، أو التي نريد أن تكون مدلولا للفظ. ومن الغلط أن تُغيَّر هذه الفكرة مع الاسترسال في القول»[1]. يقول ابن حزم عن الألفاظ المشتركة التي تكون مراعاة معناها من مقتضيات قانون الهويّة: «ومنها يقع البلاء كثيرا في المناظرة، فيتنازع الخصمان ويكثران الهراش، وأحدهما يريد معنى والآخر يريد معنى، وهذا لا يقع إلّا بين جاهلين أو جاهل وعالم أو سوفسطائيين أو سوفسطائيّ ومنصف، ولا يقع أبدا بين عالمين منصفين بوجه من الوجوه، ولا يسلم من ذلك إلّا من تميّز في هذه الصّناعة (المنطق) وأشرف عليها وقوي بها، فإنّه لا يخفى عليه من معاني الكلام شيء»[2].

يتّضح من كلام ابن حزم أنّ الإنسان المعرّض لأن يدخل دوّامة المغالطات ولأن يزلّ في فكره هو الإنسان الجاهل بقوانين علم المنطق، ومن البديهيّ تاليا أن يكون الانحراف عن تلك القوانين محصورا بمن يجهلها، وها هنا نعود فنثبت أهمّيّة المنطق لصلاح الفكر. إنّ أيّ انحراف فكريّ عمّا قنّنه المنطق للفكر ضياع للفكر وتيه له. فانصت إلى قول المعلّم الثّاني: «إذا جهلنا المنطق كانت حالنا في جميع هذه الأشياء [المغلّطة للفكر غارقة]، وبالعكس على الضدّ. وأعظم من جميع ذلك وأقبحه وأشنعه وأحراه يُحذر ويُتّقى هو ما يلحقنا إذا أردنا أن ننظر في الآراء المتضادّة أو نحكم بين المتنازعين فيها، وفي الأقاويل والحجج التي يأتي بها كلّ واحد ليصحّح رأيه ويزيّف رأي خصمه. فإنّا إن جهلنا المنطق لم نقف من حيث نتيقّن على صواب من أصاب منهم كيف أصاب ومن أيّ جهة أصاب [؟] وكيف صارت حجّته توجب صحّة رأيه [؟] ولا على غلط مَن غَلِط منهم أو غالط كيف ومن أيّ جهة غالط أو غلط [؟] وكيف صارت حجّته لا توجب صحّة رأيه [؟] فيعرض لنا عند ذلك إمّا أن نتحيّر في الآراء كلّها حتّى لا ندري أيّها صحيح وأيّها فاسد، وإمّا أن نظنّ أن جميعها على تضادها حقّ، أو نظنّ أنّه ليس ولا في شيء منها حقّ، وإمّا أن نشرع [في] تصحيح بعضها وتزييف بعضها ـ ونروم تصحيح ما نصحّح وتزييف ما نزيّف من حيث لا ندري من أيّ وجه هو

1 - حمّو النّقّاري، **في منطق بور رويال**، 33-32.

2- ابن حزم الأندلسيّ (456-ه/1064م)، **التّقريب لحدّ المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامّيّة والأمثلة الفقهيّة**، حقّقه حسّان عيّا، د.م، منشورات دار مكتبة الحياة، د.ت، 37.

كذلك»[1]... «فإنّا إن جهلنا المنطق ولم يكن معنا ما نمتحنهم به، فإمّا أن نحسن الظّنّ بجميعهم، وإمّا أن نتّهم جميعهم، وإمّا أن نشرع في أن نميّز بينهم، فيكون كلّ ذلك منّا بلا تثبيت ومن حيث لا نتيقّن. فلا نأمن أن يكون فيمن أحسنا به الظّنّ مموّه مشنّع، فيكون قد نفق عندنا المبطل وأيدنا من سخر منّا ونحن لا نشعر، أو يكون فيمن اتّهمناه محقّ، فنكون قد اطرحناه ونحن لا نشعر»[2].

فالفكر دون منطق ضائع بين الحقّ والباطل، الفكر عندما ينحرف عن قوانين المنطق ليس فكرا، ولا نقصد به فكرا منتجا علما، بل ليس فكرا فاحصا، ليس فكرا يحقّ له أن يخوض معارك النّقد والتّقييم، ولا أن يحضر مجالس الجدل والنّقاش، الفكر اللامنطقيّ فكر خاوٍ من معانيه.

ج – الأزمة المنطقيّة لمعاني الفكر:

يكتسب الفكر معانيه من الخارج، ثمّ يخلق معانٍ لهذه المعاني داخل ذاته، ووظيفة المنطق تنظيم معاني المعاني وقوننتها، أي المعاني التي كوّنها الفكر نفسه عن معانيه المكتسبة. فبين الفكر والواقع علاقة معنويّة، وبين الفكر والمنطق علاقة معنويّة، والمشترك بين هاتين العلاقتين المعنويّتين هو الفكر. فعندما ينتج الفكر معانٍ لا يلقى لها قوانين في المنطق تقع أزمة، هذه الأزمة المعنويّة إمّا أن تكون عائدة إلى الفكر ذاته بحيث يكون أنتج معانٍ وتناول موضوعات تتخطّى حدوده التي بيّنّاها سابقا، وإمّا أن تكون عائدة إلى قوانين المنطق التي قصّرت عن تنظيم معاني الفكر. والاحتمال الأوّل أفضنا في الحديث عنه، وشيّدنا فيه أسوار الفكر، وهي مسألة تتعلّق بالفكر مباشرة وتؤثّر لا على المنطق وقوانينه فحسب، بل على اللغة اللسانيّة أيضا. يبقى إذًا- إثر الحديث عن علاقة الفكر بالمنطق في مسألة المعنى- الاحتمال الثّاني، وهو أنّ قوانين المنطق عجزت عن تنظيم بعض معاني الفكر، أيّ أنّ الفكر حوى معانٍ غير منطقيّة، ولكنّها معانٍ من شأن الفكر أن يحوزها. الأمر الذي يقتضي أن يكون المنطق قاصرا، فهل يُعقل؟ بالطّبع! إذا كان الفكر قاصرا عن حوز بعض معاني الواقع واللاواقع، وإذا كانت اللغة قاصرة عن التّعبير عن بعض معاني الفكر، فليس بالأمر البعيد ولا المستحيل أن يكون المنطق قاصرا عن تنظيم بعض المعاني الفكريّة[3].

هذا العجز المنطقيّ ينضج حين يحدّد الفكر موضوعه محاولا عرض معانيه

1- أبو نصر الفارابيّ، **إحصاء العلوم**، 71.

2 - المصدر السّابق، 73-72.

3 - فصّلنا الحديث عن القصور المعنويّ للمنطق- التّقليديّ منه والحديث- في الفصل الثّالث من الدّراسة.

على قوانين المنطق، بغية أن يفكّرها تفكيرا سليما، فيُصدم الفكر بأن لا قانون منطقيّا صالحا لهذا المعنى الذي أنجبه. مثال ذلك المعاني الفكريّة المجرّدة عن أشيائها، ففي حين أنّ المنطق لا تجيز قوانينه التّفكير في الكلّيّات إلّا باعتبار أجزائها الموجودة في العالم الخارجيّ، يقبل الفكر أن يفصل بين معنى كلّيّ مجرّد وبين كائن موجود في العالم الخارجيّ. فالفكر قادر على أن يفصل بين معنى ليس موجودا إلّا به، ومعنى يقتضي وجودا خارجيّا، «فبوسع الفكر أن يتصوّر حصانا دون أن يكون موجودا، ولكن ليس بوسعنا أن نجرّه إلى الماء إلّا إذا كان موجودا أمامنا بالفعل»[1].

بل قد يفكّر الفكر بمعانٍ تُعارض تماما قوانين المنطق، مثل أن يفكّر بعانٍ متناقضة مُثبِتا تناقضاتها على الشّيء نفسه، فهنالك معانٍ فكريّة واضحة تعارض قانون عدم التّناقض، يقدر الفكر أن يستوعبها دون أن يلقى في المنطق قانونا يبيح تفكيرها، ودون أن يستسيغها المنطق. مثل أن يفكّر الإنسان بشيء ثابت متحرّك في آن، كالرّجل يجلس ثابتا على كرسيّ سيّارته ويكون متحرّكا مع حركة سيرها. ويذهب ميونخ إلى أبعد من ذلك معتبرا أنّ القضايا المتناقضة تناقضا ذاتيّا مثل «المربّع الدّائريّ» تكون صالحة موضوعا للفكر، فحين نقول: إنّ «المربّع الدّائريّ» قضيّة متناقضة، فذلك يعني أنّنا نفكّر في موضوع معيّن، أي أنّنا لا نفكّر في عدم، بحيث إن أنكرنا وجود المربّع الدّائريّ كمعنى فكريّ، لا يكون بعد هذا الإنكار معنى لحكم نصدره: بأنّ «المربّع الدّائريّ شكل متناقض»[2].

فبعض القضايا التي تبدو للمنطق متناقضة قد نجد تفسيرا لها في عالم الفكر الخالص، مثل أن نقول: إنّ هذا الخطأ لم يكن خطأ، فيكون موضوع القول خطأ في محيط ما في زمن معيّن مثلا، وليس خطأ في هذا المحيط وهذا الزّمن. فتغدو هذه القضيّة «إنّ هذا الخطأ ليس خطأ» التي لا وجود لقانون منطقيّ يبرّرها، مبرّرة لدى الفكر[3]. وليس بالأمر الشّاذّ أن يبرّر الفكر معنى عجز المنطق عن تبريره، ولا من شأنه الطّعن في أهمّيّة علم المنطق للفكر، إذ إنّ أرسطو نفسه مُقعِّد علم المنطق «رأى أنّ المنطق إذا أوصلنا إلى نتيجة لا يسلّم العقل بها فعلينا إهمالها والالتزام بما استحسنه العقل»[4].

---

1 - يوسف سليم سلامة، **الفينومينولوجيا المنطق عند إدمون هسرل**، 109.

2 - انظر: رشيد الحاج صالح، **المنطق واللغة والمعنى في فلسفة فتجنشتين**، 26.

3- انظر: روبير مارتان، **في سبيل منطق للمعنى**، ترجمه وقدّم له الطّيّب كبّوش وصالح الماجري، بيروت، المنظّمة العربيّة للتّرجمة، ط1، 1427ه/2006م، 52.

4- هادي فضل الله، **مقدّمات في علم المنطق**، 10.

الفصل الثّاني

المعاني والمدلولات في اللغة وفلسفتها

المبحث الأوّل

ما علاقة الألفاظ بمعانيها؟

أ – اللغة صوت الواقع وصورة الفكر:

كلّ يوم نتكلّم عن الأشياء، فنسمي هذا الشّيء باسم كذا، وذاك باسم كذا، وذلك باسم كذا، وهكذا. ونبوح بكلامنا عمّا نفكّر به، فنتلفّظ بكلمات اعتدنا أن نتلفّظها إذا أردنا التّعبير عن معنى من المعاني، فننطق بهذه الكلمة إذا أردنا هذا المعنى، وبتلك الكلمة إذا أردنا ذاك المعنى. ولكنّ عمليّة التّكلّم عن الأشياء والأفكار أصبحت عندنا عمليّة تلقائيّة، فنحن سريعا ما نرى حدثا حتّى نجسّده بكلمة أو عبارة، ننقله خبرا إلى الآخرين. لكن لو سُئلنا عمَّا يربط ما نتلفّظه بما نشاهده أو بما نفعله أو بما نفكّر به أو بما نعنيه عامّة، لتلعثم اللسان لحظات، ثمّ كان جوابنا: هكذا اسمها، أو هكذا اعتدنا أن نسمي هذه الأشياء وأن نعبّر عن تيك الأفكار وأن نُخبِر عن تلك الحوادث بهذه العبارات التي نقولها. ولكنّ كلمات اللغة لم تصطفّ حروفها اعتباطا، فاللغة اتّخذت حروفها من الواقع، حاكت صوته وامتصّت معانيه، اللغة ولدت من رحم الطّبيعة، تلك الطّبيعة التي قلّدها لسان الإنسان فأصبحت لغته، أو انعكست نغماتها في فكره فأخرجها بلسانه صوتا.

هذا تفسير لمعاني اللغة يرضي الكثير من الفلاسفة[1]، إذ يرون أنّ اللغة قد بدأت تقليدا لأصوات الطّبيعة. يقول ابن جنّي: «ذهب بعضهم إلى أنّ أصل اللغات كلّها إنّما هو من الأصوات المسموعات، كدويّ الرّيح، وحنين الرّعد، وخرير الماء، وشحيج الحمار، ونعيق الغراب، وصهيل الفرس، ونزيب الظّبيّ ونحو ذلك. ثمّ ولدت اللغات عن ذلك فيما بعد. وهذا عندي وجه صالح ومذهب متقبّل»[2]. فسائر لغات البشر بدأت أوّل ما بدأت محاكاة لما تلفظه الطّبيعة وتتكلّمه الوقائع، وهذا ما يفسّر وجود الكثير

1– منهم على سبيل المثال: أفلاطون، الفارابي، إخوان الصّفا، ابن جنّي، الأرسوزي... وسنبيّن محدوديّة هذا التّفسير في النّقطة اللاحقة من هذا المبحث.

2 - أبو الفتح ابن جنّي (392-ه/1002م)، **الخصائص: الجزء الأوّل**، حقّقه محمّد علي النّجّار، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصريّة، ط2، 1371ه/1952م، 47-46.

من التّشابه الصّوتيّ في بعض كلمات اللغات برمّتها، فكلمة الأمّ مثلا نجد لفظها واحدا في سائر لغات العالم «لأنّه أوّل ما ينطق به الإنسان وأقدم ما تعلّمه. فهو mater في اللاتينيّة، وmitir في اليونانيّة، وmatri في السنسكريتيّة، ونحو ذلك في سائر اللغات الآريّة. والأصل فيها كلّها «الميم» لأنّهم يدلّون على الأمّ أيضا بقولهم mama، وهكذا في اللغات الأخرى. ففي العربيّة وأخواتها «أم»، وفي لغة تيبت بين الهند والصّين «يم»، وفي الصّينيّة «مو»، وفي القبطيّة «ماو»[1].

بذلك تكون حروف اللغة حيّة وقويّة، متشرّبة معناها من معاني الواقع نفسها، من أشيائه، من أحداثه، ومن أفعال الإنسان، في قوّتها وضعفها، في علوّها وانخفاضها، وفي حركتها وثباتها. فلكلّ حرف لغويّ معنى متجذّر في أحداث الواقع، يكون صوت الحرف دالّا عليه دلالة تامّة. ففي اللغة العربيّة مثلا «الحاء (ح) إذا وقع في آخر الكلمة دلّ على الظّهور والامتداد والتّفريق، من ذلك «باح بالسّرّ» و»ساح الماء»...، والشّين (ش) في أوّل الكلمة يدلّ على التّفريق نحو «شتّت شملهم»...، والتّاء (ت) إذا جاء ثاني الكلمة دلّ على القطع نحو «بتّ الحبل» و«بتر العضو» أي قطعها، والثّاء (ث) إذا كان ثاني الكلمة دلّ على الانتشار والتّفريق نحو «بثّ الخبر»...»[2]. و«استعملوا تركيب (ج ب ل) و (ج ب ن) و (ج ب ر) لتقاربها في موضع واحد، وهو الالتئام والتّماسك. ومنه «الجبل» لشدّته وقوّته، و«جَبُنَ» إذا استمسك وتوقّف وتجمّع، ومنه جبرتَ العظم ونحوه أي قويّته»[3].

ويذهب ابن جنّي بعيدا في بيان العلاقة الحميمة بين اللفظ ومعناه، بين الدّال والمدلول، وبين الصّوت وما يشير إله، عاقدا بابين في ذلك في الجزء الثّاني من كتابه الخصائص، «باب في إمساس الألفاظ أشباه المعاني»، و«باب في تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني»، وهو في هذين البابين يصل إلى ذروة الحديث وغاية الإقناع بأنّ ألفاظ اللغة نُسجت محاكية معاني الأفعال والأحداث والوقائع محاكاة تطابق، وأنّ اللغة استمدت معانيها من المدلولات الدّالة عليها. يقول: «اعلم أنّ هذا موضع شريف لطيف، وقد نبّه عليه الخليل وسيبويه، وتلقّته جماعة بالقبول له، والاعتراف بصحّته. قال الخليل:

1- جرجي زيدان، **الفلسفة اللغويّة**، 25.

2- أمين آل ناصر الدّين، **دقائق العربيّة**، نشره محمّد سعيد مسعود، ط1، 1953م، 17 وما بعدها. نقلا عن خالد سعد كموني، **المحاكاة دراسة في فلسفة اللغة العربيّة**، بيروت، المركز الثّقافي العربي، ط2، 1435ه/2014م، 208.

3 - أبو الفتح ابن جنّي، **الخصائص: الجزء الثّاني**، 149.

كأنّهم توهّموا في صوت الجندب استطالة ومدّا فقالوا: صَرَّ، وتوهّموا في صوت البازي تقطيعا فقالوا: صرصر. وقال سيبويه في المصادر التي جاءت على الفَعَلان: إنّها تأتي للاضطراب والحركة، نحو النّقزان، والغليان، والغثيان. فقابلوا بتوالي حركات المثال توالي حركات الأفعال. ووجدتُ أنا من هذا الحديث أشياء كثيرة على سَمْت ما حدَّاه، ومنهاج ما مثّلاه. وذلك أنّك تجد المصادر الرّباعيّة المضعّفة تأتي للتّكرار، نحو الزّعزعة، والقلقلة، والصّعصعة، والجرجرة، والقرقرة...»[1]... «فجعلوا هذا الكلام عبارات عن هذه المعاني، فكلّما ازدادت العبارة شبها بالمعنى كانت أدلّ عليه، وأشهد بالغرض فيه... وذلك نحو استفعل، فجاءت الهمزة والسّين والتّاء زوائد، ثمّ وردت بعده الأصول: الفاء والعين واللام. فهذا من اللفظ وفق المعنى الموجود هناك، وذلك أنّ الطّلب للفعل والتماسه والسّعي فيه والتّأتي لوقوعه تقدّمه، ثمّ وقعت الإجابة إليه، فتبع الفعل السّؤال فيه والتّسبب لوقوعه. فكما تبِعتْ أفعال الإجابة أفعال الطّلب، كذلك تبعت حروف الأصل الحروف الزّائدة التي وضعت للالتماس والمسألة. وذلك نحو استخرج، واستقدم، واستوهب...»[2]... «ومن ذلك أنّهم جعلوا تكرير العين في المثال دليلا على تكرير الفعل، فقالوا: كسّر، وقطّع، وفتّح، وغلّق. وذلك أنّهم لمّا جعلوا الألفاظ دالّة على المعاني فأقوى اللفظ ينبغي أن يقابل به قوّة الفعل، والعين أقوى من الفاء واللام، وذلك لأنّها واسطة لهما... فصارا كأنّهما سياج لها، ومبذولان للعوارض دونها... فلمّا كانت الأفعال دليلة المعاني كرّروا أقواها، وجعلوه دليلا على قوّة المعنى المحدَّث به، وهو تكرير الفعل»[3]... «أمّا مقابلة الألفاظ بما يشاكل أصواتها من الأحداث فباب عظيم واسع... ذلك أنّهم يـــــجعلون أصوات الحروف على ســـــمت الأحداث المعبَّر عنها... من ذلك قولهم: خَضِمَ وقَضِمَ. فالخضم لأكل الرّطب، كالبطّيخ... والقضم للصُّلب اليابس، نحو قضمتِ الدّابّة شعيرها...»[4]... «ومن ذلك قولهم: شدّ الحبل ونحوه. فالشّين بما فيها من التّفشّي تشبه بالصّوت أوّل انجذاب الحبل قبل استحكام العقد، ثمّ يليه إحكام الشّدّ والجذب، وتأريب العقد، فيعبَّر عنه بالدّال التي هي أقوى من الشّين، لا سيّما وهي مدغمة، فهو أقوى لصنعتها وأدلّ على المعنى الذي أريد بها»[5].

لعلّنا أطلنا الاقتباس ممّا أدلى به ابن جنّي في البابين المذكورين، ولكنّنا ما فعلنا

1- أبو الفتح ابن جنّي، **الخصائص: الجزء الثّاني**، 152 - 153.

2- المصدر السّابق، 154.

3 ـ المصدر السّابق، 155.

4- المصدر السابق، 157.

5- المصدر السّابق، 163.

ذلك إلّا لأنّ هذا الكلام لابن جنّي غاية في الدّقّة والصّياغة والتّحليل- الذي ربّما وصل إلى حدّ التّكلّف- في بيان التّرابط الوثيق بين الدّال اللغويّ ومدلوله من فعل أو حدث خارجيّ. بحيث يصعب أن ننطق بحرف واحد إلّا إذا كنّا نحاكي به شيئا من الواقع. بذلك تغدو المحاكاة «هي المبدأ الأوّل الذي يحكم العلاقة بين الإنسان ومحيطه... ذلك أنّ النّفس تعبِّر عن الأشياء بألفاظ تشبه هذه الأشياء، فتكون للمعقولات وللمحسوسات- على حدّ سواء- صورها اللفظيّة التي تحاكيها، تحقيقا للانسجام المنطقيّ بين الكلام ومادّته»[1].

إنّ اللغة عامّة كي تكون لغة لا بدّ لها أن تتحدّث عن شيء ما، يجب أن تقول شيئا ما عن شيء ما، أي لا بدّ لألفاظها من أن تشير إلى غير ذاتها، على اللغة أن تدلّ على العالم[2]. فإنّ كلّ كلمة حيّة تكون متجذّرة معانيها في حقائق وعينا بما هو خارج هذا الوعي، لأنّ كلّ اسم نلفظه يعيد وعينا إلى ما يدلّ عليه في الخارج، سبق لنا أن عرفناه[3]. فإنّنا عندما ندرك شيئا ما لا نسمّيه حتّى نعي أنّنا عرفناه، فنخاطبه ضمنيّا في ذهننا: عرفتُك. فتكون طريقة التّعبير في شرح المعرفة بالشّيء بقول هذا الشّيء. كون أنّ قولنا هذا يعني فهمنا للشيء الذي وصلت صورته إلى فكرنا، فيكون كلامنا محاكاة لصورة الشّيء الذي قلناه بعد أن عرفنا موقعنا منه في محيط واقعنا[4].

إنّ الكلمات تنوب مناب الأشياء، فبدل أن يشير الإنسان إلى الأشياء كلّما احتاج إلى الإشارة إليها، فيضطر إلى الذّهاب إليها أو إلى نقلها معه أينما حلّ، وليس كلّ شيء مؤهّلا لأن يُنقل، ولا كلّ أمر نتكلّم عنه نستطيع الإشارة إليه، نابت الكلمات مناب الأشياء والأفكار. ويحصل ذلك أن «يجتمع حكيمان أو ثلاثة فصاعدا، فيحتاجوا إلى الإبانة عن الأشياء المعلومات، فيضعوا لكلّ واحد منها سمة ولفظا، إذا ذُكر عرف به مسمّاه، ليمتاز عن غيره، وليُغني بذكره عن إحضاره إلى مرآة العين، فيكون ذلك أقرب وأخفّ وأسهل من تكلّف إحضاره، لبلوغ الغرض في إبانة حاله. بل قد يُحتاج في كثير من الأحوال إلى ذكر ما لا يمكن إحضاره ولا إدناؤه، كالفاني... فكأنّهم جاؤوا إلى واحد من بني آدم، فأومؤوا إليه وقالوا: إنسان إنسان إنسان، فأيّ وقت سُمِع هذا اللفظ عُلِم أنّ المراد به هذا الضّرب من المخلوق[5]، وإن أرادوا سمة عينه أو يده أشاروا إلى ذلك، فقالوا: يد، عين، رأس، قدم، أو نحو ذلك. فمتى سُمِعتِ اللفظة من هذا عُرِف معناها،

1 - خالد سعد كموني، **المحاكاة دراسة في فلسفة اللغة العربيّة**، 144.

2- انظر: روبير مارتان، **في سبيل منطق للمعنى**، 234.

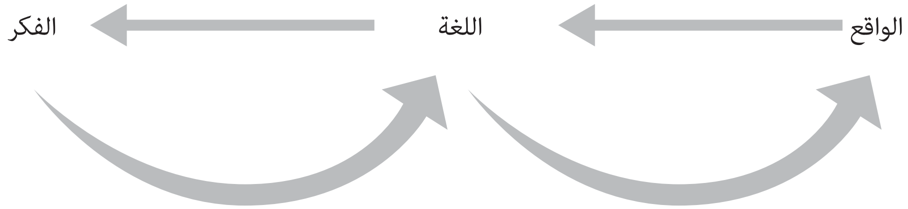
3- انظر: I.A Richards, and C.K Ogden, **The Meaning of Meaning**, 2.

4- انظر: خالد سعد كموني، **المحاكاة دراسة في فلسفة اللغة العربيّة**، 86.

5- قارن موقف ابن جنّي هذا في مسألة نشأة اللغة بما يقوله أحمد ابن فارس في كتابه «**الصّاحبيّ في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها**».

وهلمّ جرّا فيما سوى هذا من الأسماء والأفعال والحروف»[1].

فالكلمة اللغويّة تدلّ على مدلول واقعيّ، ولكنّ أيّ كلمة، اللغة عامّة، لا يتكلّمها الإنسان إلّا في حالة غياب كلّ ما يتكلّم عنه، فهو لا يشير إلى وقائع أمامه وحوله لحظة تكلّمه، بل ينقل صور هذه الوقائع التي ارتكزت في فكره. ونحن بذلك أمام دائرة ثالوثيّة، تبدأ من الواقع، تنتقل إلى اللغة، وهذه الأخيرة تركّز صورة الأولى في الفكر، ثمّ يعود هذا الفكر يُخرِج صورة الواقع التي احتواها بلغة تدلّ عليه:



فالمعنى متحرّك إذًا من واقع إلى لغة، ومن لغة إلى فكر يحمل صورة الواقع، ومن فكر إلى لغة تعكس هذه الصّورة. ولكنّ اللغة في ذاتها عندما نتلفّظ بكلماتها، ما يكون معناها؟ أهو المدلول الشّيئيّ في الواقع أم المدلول الصّوريّ في الفكر؟

لعلّنا إذا أردنا بمعنى اللغة المعنى الذي مثّلته تلقائيًا من الواقع، جاز لنا أن نجعل معاني كلماتها الأشياء المتواجدة في الواقع التي دلّت عليها. فإنّنا «عندما نستخدم اللغة نكون على علاقة بأشياء الواقع، إذ لا معنى لأقوالنا إذا لم تكن تتحدّث عن أشياء، وهذه الأشياء هي معاني ما نقوله»[2]، وكذلك العبارة أو القضيّة «لا تحتوي بذاتها على ألفاظ ولكنّها تحتوي على الموجودات التي تدلّ عليها الألفاظ»[3]. ولكن إذا أردنا بمعنى اللغة المعنى الذي نقلته من الفكر، بعد أن استعار هذا الأخير بها منها صورة ما دلّت عليه وجرّدها حتّى غدت أفكارا خالصة، جاز لنا أن نجعل معاني كلماتها الأفكار التي أنضجها الذّهن.

ونريد الآن أن ننصف معنى اللغة بين واقع وفكر، وإذا ما أردنا ذلك لا بدّ لنا من أن نميّز بين معنى لفظة ما وبين مدلولها، إذ إنّ المعنى ليس هو المدلول، ولا المدلول هو المعنى، رغم العلاقة الوثيقة بين المعنى والمدلول. فمدلول كلمة ما هو الشّيء الخارجيّ الذي تدلّ عليه الكلمة، والذي هو في حقيقة الأمر لا يعني شيئا، كون

1- أبو الفتح ابن جنّي، **الخصائص: الجزء الأوّل**، 44.

2 ـ جمال حمّود، **المنعطف اللغويّ في الفلسفة المعاصرة برتراند راسل نموذجا**، 130.

3- المرجع السّابق، 131.

أنّه موضوع للحواس لا دخل للفكر به. أمّا معنى كلمة ما فهو الفكرة العقليّة المجرّدة، لأنّ المعنى مفهوم مجرّد، ليس سوى ما كوّنه العقل من أفكار، دون أن نغفل استعانة العقل في إنتاجه الفكريّ المعنويّ هذا بمدلول الكلمات التي هي موضوع تفكيره.

وإذا ما لفتنا انتباهنا إلى أنّ في اللغة كلمات لا تدلّ على شيء، أي ليس لها أيّ مدلول تدلّ عليه، ولكن يكون لها معنى، عرفنا يقينا أنّ هذا المعنى تأتّى من الفكر لا من الواقع. مثال ذلك الألفاظ التي تربط الكلمات في الجمل، مثل أن نقول: الكتاب على الطّاولة بين النّظّارة والقلم، فنجد أنّ كلّا من كلمة «كتاب» وكلمة «طاولة» وكلمة «نظّارة» وكلمة «قلم» لها مدلولات واقعيّة خارجيّة ولها كذلك معانيها، أمّا كلمة «على» وكلمة «بين» وكلمة «و» فليس لها مدلولات واقعيّة خارجية، لكن لها معنى فكريّ تنسجه البنية العميقة للغة لتربط الألفاظ في سياق يكون للعبارة فيه معنى. وقل مثل ذلك عن الكلمات والعبارات التي يُراد بها التّعبير عن انفعال، ولا يُراد بها أبدا أن تشير إلى مسمّيات في الخارج، كقولنا مثلا عند الدّهشة عبارة «يا سلام» أو «الله الله» أو «ما شاء الله»[1].

على ذلك، فمعنى الكلمة «لا يأتي من الشّيء الماديّ، الحجر لا يعني، الكلمة الدّالة على الحجر هي التي تعني، والذي يعني، في الكلمة، هو الفكر. الفكر، إذًا، عانٍ، والإنسان هو مصدر الفكر. لنقل، والحالة هذه، إنّ الكلمات رموز لأفكارنا، شارات حسّيّة لها. الكلمات لا تعني أشياءً بقدر ما تعني أفكارا، علاقتها بالباطن لا بالخارج، بعالم النّفس لا بعالم الطّبيعة. مهما تكن قويّة علاقة الكلمة بالشّيء الذي تعنيه، وضعيفة علاقة الكلمة بالفكرة التي لدينا عن هذا الشّيء، فإنّ غاية الكلمة هي التّرويح عن النّفس، التّخفيف من لواعجها ونقل الأفكار إلى الآخرين في نطاق الحياة الاجتماعيّة. العلاقة حاصلة إذًا بين الكلمة والفكرة، لا بين الكلمة والشّيء. العلاقة الثّانية لا وجود لها، لأنّ الأفكار هي التي تعني، لا الأشياء البرّانيّة»[2].

يرى دو سوسور أنّ العلامة اللغويّة هي ارتباط بين الصّورة الصّوتيّة والمفهوم الذّهنيّ، فالصّورة الصّوتيّة هي على غرار المفهوم الذّهنيّ ذات طبيعة مجرّدة. فكلمة «إنسان» مثلا يمكن التّلفّظ بها مرّات لا تحصى، وبطرق صوتيّة مختلفة، كما أنّه يمكن كتابتها بخطوط متنوّعة، لكنّ كلمة «إنسان» تبقى واحدة. فلا علاقة مباشرة- في نظر دو سوسور- للغة بالأشياء الخارجيّة[3].

---

1 - انظر: زكي نجيب محمود، **موقف من الميتافيزيقا**، 128.

2- كمال يوسف الحاج، **في فلسفة اللغة**، 24.

3– انظر: Ferdinand de Saussure, **Cours de linguistique generale**, 157.

وقد بيّن ذلك- قبل دو سوسور- يحيى بن حمزة، موضّحا أنّ معنى اللغة يكمن في الفكر لا في أشياء الواقع، يقول: «الحقيقة في وضع الألفاظ إنّما هو للدّلالة على المعاني الذّهنيّة دون الموجودات الخارجيّة. والبرهان على ما قلناه هو أنّا إذا رأينا شبحا من بعيد وظنّناه حجرا، سميّناه بهذا الاسم، فإذا دنونا منه وظنّنا كونه شجرا، فإنّا نسمّيه بذلك، فإذا ازداد التّحقيق بكونه طائرا، سميّناه بذلك، فإذا حصل التّحقيق بكونه رجلا سميّناه به. فلا تزال الألقاب تختلف عليه باعتبار ما يُفهم منه من الصّور الذّهنيّة. فدلّ ذلك على أنّ إطلاق الألفاظ إنّما يكون باعتبار ما يحصل في الذّهن، ولهذا فإنّه يختلف باختلافه»[1].

فالأشياء الخارجيّة التي تدلّ اللغة عليها ليست هي معناها، بل هي مجرّد مدلولات وُضعت حروف اللغة وكلماتها على سَمْت أشكالها وأصواتها وأفعالها وأحداثها. أمّا معاني هذه الحروف وتلك الكلمات فهي المعاني التي كوّنها الفكر بها عنها.

ب – اعتباطيّة الدّال اللغويّ ومدلوله:

رأينا قبل قليل تفسيرا لعلاقة الدّال اللغويّ بمدلوله الواقعيّ يوصلنا إلى التّسليم بأنّ ألفاظ اللغة جُبلت كياناتها بطينة الواقع، وأنّ هذه الألفاظ تركّبت على سَمْت أصوات الطّبيعة وأحداثها، أيّ أنّ علاقة اللغة بما تدلّ عليه متينة تصل إلى حدّ التّطابق، هي علاقة ليست اعتباطيّة. ولكن كثيرا ما نجد اعتباطيّة وعشوائيّة في هذه العلاقة، في علاقة الاسم بمسمّاه، وعلاقة جملة بما تعبّر عنه من أحداث. هذا تفسير آخر لعلاقة الدّال اللغويّ بمدلوله، لا نقول بأنّه تفسير يلغي التّفسير السّابق أو يناقضه وينقده، بل هو تفسير يكمل نقص ذاك التّفسير، ويتمّم حقيقة العلاقة، ويكشف عن ضعف التّفسير السّابق، وتكلّفه في تعميم نتائجه تكلّفا يكاد لا يُغقل، دون غضّ النّظر عمّا حواه من الصّحّة وإن كان شيئا يسيرا.

إذا كانت بعض أسماء اللغة سُميت بما هي عليه لتشابه بينها وبين ما أشارت إليه من مسمّيات، فليست كلّ أسمائها كذلك، بل هنالك أسماء أطلقت اعتباطا على مسمّياتها، ولم يكن هنالك أيّ مناسبة بين اللفظ ومدلوله، ولا أدنى علاقة بين الرّمز والشّيء الذي يرمز إليه. فكلمة «الرّجل» الدّالة على الإنسان الذّكر الرّاشد، لا مناسبة إطلاقا بين حروفها المرتّبة تلك (ر ج ل) وبين ذاك الشّخص الذي نراه أمامنا، لا

1- يحيى بن حمزة، **كتاب الطراز: الجزء الأوّل**، 36. نقلا عن عادل فاخوري، **تيّارات في السّيمياء**، بيروت، دار الطّليعة، ط1، 1411ه/1990م، 13.

سيّما أن ليس هنالك تشابه بين الكلمة العربيّة الدّالة على الرّجل «رجل» وبين الكلمة الإنجليزيّة «The man» الدّالة عليه، ولا الكلمة الفرنسيّة «Ihomme» الدّالة عليه، ولا الكلمة الألمانيّة «der Mann» الدّالة عليه[1]، فأيّ من هذه الكلمات دالّة دلالة محاكاة على شخص الرّجل؟ وإن كانت محاكية لشخص الرّجل، لِمَ اختلفت هذه الدّوال اللغويّة الدّالة على مدلول واقعيّ واحد بين لغة وأخرى؟

لأنّ كثيرا من ألفاظ اللغة لم تُنسج على سَمْت الواقع. بل إنّ «التّعبيرات التي قد تكون صادرة عن انفعال معيّن كالتّعبير عن الجوع مثلا لا تحتوي على أيّة مناسبة بين اللفظ والمدلول، فأنت تقول في العربيّة «أنا جائع»، وفي الانجليزيّة «I am hungry»، وفي الفرنسيّة «jai faim»، وفي الألمانيّة «Es hunger mich». فأيّ هذه الأصوات دليل على الجوع؟»[2]

فليست ألفاظ اللغة برمّتها أسماءً تشير إلى مسمّيات موجودة في العالم الخارجيّ، بل هنالك كلمات وعبارات لغويّة تدلّ على حالة نفسيّة أو انفعال أو معنى مجرّد، أو حتّى على أمور حسيّة لكنّها لا صوت لها ولا شكل لتحاكيه اللغة بكلماتها، كالألوان مثلا، فهنالك اسم لكلّ لون اصطلح الإنسان على تسميته، فهل هنالك في الحسّ أو الوجدان أو المنطق أو الطّبيعة ما يمنع أن تدلّ كلمة أخضر على اللون الأحمر، أو كلمة أحمر على اللون الأخضر، فننعت الدّم بأنّه أخضر، وننعت النّبات بأنّه أحمر، أو نصف الليل بأنّه أبيض؟ ما يمنع من كلّ ذلك لو اصطلحنا عليه؟[3]

لا شيء يمنع من ذلك، وإلّا لِمَ تبقى دالّة لغويّة متداولة على ألسن النّاس ويكون مدلولها قد زال وفنى؟ أو لِمَ تختلف مدلولات دالّة لغويّة واحدة بين زمن وآخر؟ لأنّ علاقة الدّالة اللغويّة بما تدلّ عليه اعتباطيّة عشوائيّة، لأنّه لو لم يكن كذلك لما كان ذلك. خذ مثلا: فالديناصور زال عن وجه الأرض وانقرض كمدلول واقعيّ، ولكنّ الكلمة الدّالة عليه لم تنقرض معه ولم يُهمل استعمالها. كذلك كلمة «قهوة» كانت تدلّ في الجاهليّة على الخمرة، وجاء الإسلام وحرّم الخمرة، ولكنّ مدلول الكلمة تحوّل إلى البن، وغدا أمرا طبيعيّا أن يتلفّظ الإنسان المسلم بكلمة «قهوة» في المسجد، بل أن يقف ويقدّمها للمصلّين ليشربوها، لأنّ مدلول هذا الدّال اللغويّ تغيّر. ولولا اعتباطيّة الكلمة

1- انظر: عبده الرّاجحي، **فقه اللغة في الكتب العربيّة**، 69-68.

2- عبده الرّاجحي، **فقه اللغة في الكتب العربيّة**،69.

3- انظر: حسن ظاظا، **اللسان والإنسان مدخل إلى معرفة اللغة**، د.م، مكتبة الدّراسات اللغويّة، 1391ه/1971م، 33.

لتلازمت مع مدلولها واستحال عندئذ تناولها في المسجد[1]. يقول ابن سينا: «إنّ اللفظ بنفسه لا يدلّ البتّة، ولولا ذلك لكان لكلّ لفظ حقّ من المعنى لا يجاوزه، بل إنّما يدلّ بإرادة اللافظ. فكما أنّ اللافظ يطلقه دالّا على معنى كالعين على الدّينار، فيكون ذلك دلالته كذلك إذا أخلاه في إطلاقه عن الدّلالة بقي غير دالّ»[2].

ولو شئنا أن ننفي وجود الاعتباطيّة التي نذكرها، لما جاز للبلغاء أن يستخدموا التّشبيه والاستعارة، ولغدا أبلغ كلام وأفصحه أردأه وأشنعه. وبما أنّه «من غير الممكن تحقيق اتّفاق عام حول هذه الأشياء [التي ندلّ عليها باللغة]، فإنّ الأمر سيخضع في النّهاية إلى تقلّب مزمن يصبح معه تحقيق التّفاهم أمرا في غاية الصّعوبة. لكنّ الحفاظ على الاستقرار يتمّ بفضل وجود تقطيع ثانوي، وبفضل هذا التّقطيع يصبح كلّ جزء من الدّال مستقلّا في وجوده عن معنى المدلول المقابل له. ولو أخذنا على سبيل المثال الأجزاء الصّوتيّة لكلمة «هول» وهي: ه/و/ل، لرأينا أنّها مســــــتقلة في وجودها عن مدلول الكلمة التي تتألّف منها، وأنّ وجودها مرتبط بوجود أجزاء الدّوال الأخرى في اللغة: فالجزء الصّوتي /ه/ موجود مثلا في «هون»، والجزء الصّوتي /و/ موجود في «لون»، والجزء الصّوتي /ل/ موجود أيضا في «حول» وهكذا»[3]. فلا يوجد لهذه الأجزاء الصّوتيّة مدلولات تنحصر بها، وإلّا لما كانت مؤهّلة لأن تُركَّب في دالّات لغويّة مختلفة المعنى.

لا صلة بين ما نقول وبين ما ندلّ عليه سوى تواضعنا على الدّلالة عليه، فلا وجود بعد ذلك للفظ مناسب لهذا المدلول أو ذاك المعنى، وللفظ غير مناسب إلّا بما نحن نجعله كذلك، أي أنّ الإنسان وحده بتواضعه من يخلق مناسبة بين لفظ ومعناه، بين دالّ ومدلوله. فإن «اتّفق أن لا يوجد للمعنى لفظ مناسب معتاد، فليُخترع له لفظ من أشدّ الألفاظ مناسبة، وليدلّ على ما أُريد به ثمّ ليُستَعمَل»[4]. يقول عبدالقاهر الجرجانيّ: «لو أنّ واضع اللغة كان قد قال «ربض» مكان «ضرب»، لما كان في ذلك ما يؤدّي إلى فساد»[5].

فالإنسان لا يستطيع أن يستدلّ على الشّيء من اللفظ إذا لم يكن يعي أنّ هذا اللفظ موضوع ليدلّ على هذا الشّيء، فإن جهل ذلك فمهما حشدتَ أذنه من ألفاظ فلن

1- انظر: عبدالله الغذّامي، **الخطيئة والتّكفير من البنيويّة إلى التّشريحيّة نظريّة وتطبيق**، 46.

2- نقلا عن: عبدالله الغذّامي، **الخطيئة والتّكفير من البنيويّة إلى التّشريحيّة نظريّة وتطبيق**، 47.

3- أندريه مارتينيه، **مبادئ اللسانيّات العامّة**، 22.

4- ابن سينا، **الإشارات والتّنبيهات**، 59.

5- عبدالقاهر الجرجانيّ، **دلائل الإعجاز في علم المعاني**، 102.

يعي ما تريد بها، لأنّ اللفظة في حدّ ذاتها لا تستحوذ على خصائص يُعرف بها مدلولها منها. فاسمع إلى هذه القصّة يرويها لنا أوجدن وريتشاردز في كتابهما «معنى المعنى»: « أراد رجل ما وهو يزور قبيلة من القبائل البدائيّة أن يعرف الكلمة التي تخصّص للطّاولة. وكان خمسة أو ستّة أطفال حوله. وهو يضرب بسبّابته على الطّاولة سائلا: ما هذا؟ فأجابه طفل أنّ ذلك يشكّل **dodela**، وأجاب آخر إنّه **etenda**، وأجاب ثالث إنّه **bakali**، وأجاب رابع إنّه **clanba**، وأجاب خامس إنّه **meza**، وقد هنّأ الزّائر نفسه أوّلا على غنى هذه اللغة، لكنّه اكتشف بعد ذلك أنّ طفلا كان يظنّ أنّه أراد الكلمة التي تعني «ضرب»، وأنّ آخر كان يظنّ أنّه كان يبحث عن الكلمة التي تعني «صلابة»، وأنّ ثالثا كان يظنّ أنّه يبحث عن الكلمة التي تعني ما يوجد فوق الطّاولة، وأنّ رابعا كان يظنّ أنّه أراد الكلمة التي تعني «سبّابة»، وأنّ الأخير أعطى كلمة **meza** التي تعني الطّاولة»[1].

ومثال هذه القصّة تعبيرا عن صعوبة الانتقال من معرفة دالّة الكلمة إلى ما تدلّ عليه بالفعل، وتوضيحا لاعتباطيّة علاقة الكلمة بما تشير إليه، وتأكيدا بأنّ هذه العلاقة شأنها يعود إلى ما اصطلح الإنسان عليه، نذكر ما يرويه لنا جرجي زيدان بأنّ «أهل ميسوري لم يكن عندهم من الأدوات إلّا الصّوّانيّة، فأوّل ما جيء إليهم بالحديد والنّحاس دعوا الأوّل «وتساسبسا» أي حجر أسود، ودعوا الثّاني «وتساهيسبسي» أي حجر أحمر. ولمّا رأى بعض هنود أمريكا الفَرَس لأوّل مرّة دعوه بما مفاده «كلب سحريّ» وآخرون دعوه بما هو أغرب من ذلك، فقالوا ما تعريبه «خنزير يحمل الإنسان»... والمكسيكيّون أوّل عهدهم بالماعز وضعوا لها اسم «كواكواوتنتسون» وتعريبها حرفيّا «رأس شجرة شفّة شعر» فقصدوا بقولهم «رأس شجرة» القرون، و»شفّة شعر» اللحية، وبعبارة أخرى، الحيوان ذو القرون واللحية... وأغرب من ذلك أنّ زنوج «غريبو» يعبّرون عن شعورهم بالغضب بقولهم «آه يامو كراوودي» أي «قد تتأ عظم في صدري» لكنّهم يسرعون في لفظها فتسمع «يامكروري»[2].

ولعلّ الألسنيّ النمساويّ فرديناند دو سوسور كان رائدا في إظهار اعتباطيّة العلاقة بين الدّال اللغويّ ومدلوله، ولأجل ذلك فهو يؤكّد على وحدة الدّال بالمدلول، إذ إنّ مدلولا لا يمكن أن يُعرف بغير دالّ، ولا دالّا يُعرف بغير مدلول، لأن لا علاقة بينهما سوى أنّ الإنسان رغب اعتباطا أن يسمّي هذا الشّيء بهذا الاسم. ولأجل ذلك فإنّ «الجوهر اللغويّ لا يوجد إلّا باندماج الدّال بالمدلول، وأنّه يختفي حينما لا نقبض إلّا

1-I.A Richards, and C.K Ogden, **The Meaning of Meaning**, 77-78

2- جرجي زيدان، **الفلسفة اللغويّة**، 82-81.

على واحد من هذين العنصرين»[1]. فلأنّ «الدّال والمدلول المأخوذين كلّ واحد منهما على حدة تفاضليّان وسالبان بلا قيد أو شرط، فالتّوليف بينهما أمر إيجابيّ، لأنّه يتسبّب في خلق نظام من القيم، هذا النّظام الذي يشكّل الرّابط الحقيقيّ بين العناصر الصّوتيّة والنّفسيّة داخل العلامة»[2].

إذًا إذا أردنا أن نقرّر اعتباطيّة علاقة الدّال اللغويّ بمدلوله، وجب أن نسلّم باتّحاد المدلول بما دلّ عليه، وفي هذا الاتّحاد ينتفي وجود المدلول الواقعيّ، ويصبح وجوده محصورا في ألفاظ اللغة الدّالة فحسب، يذوب المدلول في الدّال عليه، ولا يبقى منه سوى الصّورة التي تحملها الكلمة إلى الذّهن، أي لا يبقى سوى اللفظة ومعناها بعد أن يضيع مدلولها. وبمعنى آخر، بعد أن نسمي شيئا باسم ما اعتباطا، لا يبقى من الشّيء سوى اسمه، هذه اللفظة الدّالة عليه التي نستخدمها لنشعر بوجودنا الاجتماعيّ، في هذه الحالة يتحوّل مدلول اللغة الواقعيّ إلى معناها الفكريّ: «حين يعوي إنسان أو يصرخ أو يتوعّد، نفهمه جيّدا نحن الحيوانات، بعدها يصرف نظره عن ذلك العالم الآخر. لكنّه ينبح بطريقته الخاصّة- يتكلّم- وهذا ما يساعده على ابتكار ما لا يوجد وغضّ الطّرف عمّا يوجد. فبمجرّد ما أن يمنح اسما ما لشيء، يتوقّف عن رؤية الشّيء في ذاته، يسمع فقط الاسم الذي منحه أو يراه مكتوبا... كلّ شيء في العالم، بالنّسبة له، مجّرد ذريعة للتّحدّث مع الآخرين أو مع نفسه»[3].

تغدو بذلك كلّه علاقة اللغة بالواقع والطّبيعة ضعيفة جدّا تكاد لا تبين، بل لنا أن نسأل: هل ثمّة علاقة بينهما في الأصل؟ يجيب فوكو: «إنّ العناصر التي تتكوّن منها اللغة (أصوات، إيماءات، تأشيرات) مقدَّمة بالتّتابع من الطّبيعة، ومع ذلك، فإنّه ليس لها بمعظمها أيّ تطابق مضمونيّ مع ما تدلّ عليه، بل علاقات تزامن أو تتابع. الصّيحة لا تشبه الخوف، واليد الممدودة لا تشبه الإحساس بالجوع...»[4].

إذا أردنا أن نكون منصفين فلا يجوز لنا أن نلغي علاقة اللغة بالواقع، فممّا لا شكّ فيه أنّ ثمّة علاقة وطيدة، لعلّها كانت قويّة في بدايات حياة الإنسان وفي فجر نشوء اللغة، حتّى لو نفينا جدلا نشوءها مواضعة وسلمّنا بأنّها توقيفيّة موحى بها من الله،

1-Ferdinand de Saussure, **Cours de linguistique generale**, 144

2 - المرجع السّابق، 166.

3 - ميغيل دي اونامونو، **رواية «الضّباب»**، رثاء أورفيو الكلب لأغستو الإنسان. نقلا عن ريتشرد هارلند، **ما فوق البنيويّة فلسفة البنيويّة وما بعدها**، ترجمه لحسن أحمامة، اللاذقيّة، دار الحوار، ط2، 1430ه/2009م، من الصّفحة الأولى قبل المقدّمة.

4 - ميشيل فوكو، **الكلمات والأشياء**، 141.

فلا تنتفي صلة اللغة بالواقع، لأنّ كثيرا من كلمات اللغة لا نكاد نستخدمها إلّا للإشارة إلى الوقائع. ولكنّ ذلك أيضا لا يعني أنّ كلّ ألفاظ اللغة ألفاظ واقعيّة، لم تولد إلّا من نباح كلب وصوت حجر سقط في الماء، لأنّنا بهذا الكلام نكون بعيدين جدّا عن الواقع اللغويّ. نعم، هنالك ألفاظ قليلة- تنحصر ببعض الأسماء والتّعبيرات الحسيّة- استمدّت كياناتها ومعانيها من الواقع، ولكنّ ثمّة ألفاظ كثيرة جدّا، بل تكاد لا تحصى، لا تمتّ إلى الواقع بصلة، ولا بحبل ولا بخيط، تلك الألفاظ تشكّلت كياناتها اعتباطا، منها أسماء تدلّ على مسمّيات، ومنها ألفاظ تعبّر عمّا يخالج الفكر والوجدان والشّعور، ومنها أصوات لا مدلول لها، معانيها فوق الواقع، لا تشير إلى شيء، بل تحوي معانٍ محض مجرّدة، ومنها كلمات وجمل وعبارات تؤدّي وظائف بعيدة عن الواقع والفكر، مثل التّحيّة والصّلاة والمناجاة....

ج – المعنى الثّابت والمعاني المتحوّلة:

لكلّ كلمة في اللغة معنى، يكفي أن نتلفّظ بها وحيدة يتيمة حتّى ينتفض أمامنا معناها الذي وُضع لها، هذا المعنى هو الذي نقرأه في القاموس مرصوصا على يسار الكلمة، هو المعنى الذي استمدّته الكلمة من الواقع المحسوس، هو المعنى الحقيقيّ للكلمة، هو معناها الثّابت. غير أنّ هذا الثّبات المعنويّ لكلمات اللغة لا يلبث أن يهتزّ، فتصيبه رعشة، يتبدّل ويتحوّل، فيغدو ديناميكيّا وقابلا لأن يتجوّل في فضاء كلمته، كلمّا وضعت هذه الأخيرة في سياق، أو اختلفت أوقات نطقها، أو تغيّر ناطقوها، أو حالاتهم النّفسيّة والانفعاليّة، أو أريد بها هزل، واستُعيرت فغدت مجازيّة بلاغيّة.

فألفاظ اللغة لها معانٍ ثابتة وأخرى متحوّلة، تبدأ الكلمة بمعنى حسيّ في عالم الواقع، ثمّ تدخل عالم الفكر المجرّد، فتخرج حُبلى بمعانٍ مجرّدة معنويّة مجازيّة. فمعلوم أنّ «في اللغة قسما عظيما من ألفاظها، ولا سيّما الأفعال، ممّا يُستعمل للدّلالة الحسّيّة والمعنويّة على السّواء، فبقولنا «فَصَلَ» قد نقصد الدّلالة الحسّيّة نحو «فصل زيد الشّيء» أي قطعه وأبانه. أو المعنويّة نحو «فصل الحكم بالخصومات»... فلا يخلو أن تكون إحدى هاتين الدّلالتين أصليّة حقيقيّة، والأخرى فرعيّة مجازيّة... فالدّلالة الحسّيّة هي الأصل، والمعنويّة هي الفرع حُملت مجازا لتشابه في الصّور الذّهنيّة، لأنّ المحسوسات أوّل ما تستلفت انتباه الإنسان، وهي سابقة في ذهنه على المعنويّات، لأنّه في أبسط أحوال عيشه لم يكن في احتياج إلّا للمعاني الحسّيّة. ففي أوّل استعماله «قَطَعَ» لم يكن يريد بها إلّا القطع الحسّيّ، لكنّه بعد أن ارتقى في الحضارة، وارتقت تصوّراته

حدثت له معانٍ جديدة بينها وبين القطع مشابهة ذهنيّة كقولنا: «قَطَعَ في الأمر» أي جزم»[1].

فالكلمات تبدأ معانيها حسّيّة حقيقيّة ثمّ تغدو مجرّدة مجازيّة، وهو أمر يوضّح ما قلناه سابقا من أنّ المعنى ينتقل من الواقع إلى الفكر باللفظة اللغويّة، فيبدأ في الواقع حسّيّا ثمّ يغدو في الفكر مجرّدا، فتصطبغ اللفظة بهذا وذاك فيصبح لها معانٍ عدّة، معنى حسّيّ واقعيّ حقيقيّ ومعانٍ مجرّدة فكريّة مجازيّة. فاللغة تكتسب دائما معانٍ جديدة كلّما ازدادت حاجات الإنسان الاجتماعيّة والفكريّة والعاطفيّة وعجزت الألفاظ الموجودة بمعانيها الثّابتة الضّيّقة عن تلبية هذه الحاجات الإنسانيّة المستجدّة، فاللغة سبيل الإنسان في وجوده كلّما ضاقت به معانيها أبدع لها معانٍ تلائم كلّ جديد في هذا الوجود. وقد تحدّث الفارابي عن «إمكانات الإبداع في اللغة، حيث إنّ التّبدّل المستمرّ في المعنى والتّطوّر الدّائم في حياة الأمم يؤدّي إلى وجود وظائف تعبيريّة جديدة للغة مثل الخطابة والشّعر وغيرها. وقد عُرف حديثا مفهوم الانزياح أو الانحراف، لتفسير التّغيّرات الدّلاليّة الحادثة في اللغة وفي الظّاهرة الكونيّة عامّة، لأنّ الأساس في الحياة هو التّبدّل والحركة، والتّغيّر المستمرّ في المفاهيم والتّصوّرات»[2]... «فإن يكن الكون في انزياح دائم وخلق جديد، فإنّ اللغة... هي الأخرى فضاء وكون من العلامات منزاح. ولئن بدا شكلها للنّظرة الإجماليّة ثابتا، فإنّ من وراء هذا الثّبات الظّاهر لتغيّرات مستمرّة، فترى الدّال ساكنا ولكنّ المدلول في حركة دائبة»[3].

هذه الحركة الدّلاليّة المعنويّة التي تؤدّيها ألفاظ اللغة هي ما يُعرف اليوم بالحقل الدّلاليّ للكلمة الذي «يختلف ضيقا واتّساعا باختلاف الكلمات، وينشأ، ممّا يقيمه المعبِّر، بتراكيب الكلام، بين ما نصطلح على تسميته المعنى العامّ للكلمة، أو المعنى النّواة، وبين معانٍ أخرى لكلمات أخرى، من علاقات دلاليّة تولّدها حاجة المعبِّر، ويكرّسها في الضّمير اللغويّ للجماعة اللغويّة»[4].

إنّ الكثير من العناصر تتدخّل في الكلمة فتفجّر منها معانٍ لم تألفها قواميس اللغة، بحيث إنّ «المعنى القاموسيّ ليس كلّ شيء في إدراك معنى الكلام فثمّة عناصر غير لغويّة ذات دخل كبير في تـــــحديد المعنى، بـــــل هي جزء أو أجزاء من معنى

1 - جرجي زيدان، **الفلسفة اللغويّة**، 97.

2- خالد سعد كموني، **المحاكاة دراسة في فلسفة اللغة العربيّة**، 151.

3- أحمد محمّد ويس، **الانزياح**، بيروت، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر، 2005، 26. نقلا عن: خالد سعد كموني، **المحاكاة دراسة في فلسفة اللغة العربيّة**، 151

4- أحمد حاطوم، **اللغة ليست عقلا (من خلال اللسان العربيّ)**، 193.

الكلام، وذلك كشخصيّة المتكلّم، وشخصيّة المخاطب، وما بينهما من علاقات، وما يحيط بالكلام من ملابسات وظروف ذات صلة به، كالجوّ مثلا، أو الحالة السّياسيّة... إنّ عبارة مألوفة مثل «صباح الخير» قد يكون لها من المعاني عشرة أو أكثر، إذا نظر إليها من حيث السّياقات التي تقع فيها»[1]. مثال ذلك في اللغة العربيّة عن اختلاف معنى لفظة ما، واختلاف وظيفتها النّحويّة إذا ما أُدرجت في سياق معيّن: الفعل الماضي والفعل المضارع، إذ «يكتسب كلّ منهما دلالته الزّمنيّة ممّا يقترن به كلّ منهما من أدوات فضلا عن اكتسابها من سياق بعضهما. فالماضي يسبقه حرف التّقريب المعروف «قد» فيُقرّبه من المضارع، ويُكسبه إيقاعا تركيبيّا يجعله صالحا للحلول محلّه في ما يناسب الفعلين من مواضع التّركيب. والأفعال التي يستقلّ كلّ منها بمعنى، وتتحرّك بدينامية الاستعمال وعفويّته، إنّما يتداخل المتقارب منها بعضه في بعض، ويكتسب بعضها معنى بعض اكتسابا دلاليّا لا يلبث أن يتحوّل إلى اكتساب نحويّ- تركيبيّ يُصبح للفعل المُكتسِب فيه خصائص الفعل المُكتَسَب منه: فيُعدّى اللازم " الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ " [الزمر: ١٨] ويلزم المتعدّي، أو يُصبح متعديّا بالحرف " أَلَمْ يَرَوْاْ إِلَى الطَّيْرِ مُسَخَّرَاتٍ فِي جَوِّ السَّمَاء " [النحل: ٧٩] واللفظ الذي يساوق ألفاظ السّلسلة الكــلاميّة، أي يكون في سيـــــاقها، إنّما يكتســـب من هذا السّياق شكلا نحويّا لم يكن ليكون له لولا انـــدراجه فيه: " وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا {91/1} وَالْقَمَرِ إِذَا تَلَاهَا {91/2} وَالنَّهَارِ إِذَا جَلَّاهَا {91/3} وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَاهَا {91/4} وَالسَّمَاء وَمَا بَنَاهَا {91/5} " [الشمس: ١ - ٥] فلم يكن للفعل «يغشاها» الذي تلا «إذا» أن يكون مضارعا لولا اندراجه في سياق من القوافي المختومة بالضّمير «ها»، لأنّ «إذا» إنّما يليها الماضي في ما كان من الكلام مختار لا ضرورة معه»[2].

فالمعنى متلوّن يتحوّل بمجرد أن تُدرَج لفظته في سياق، أو أن يغيّر متكلّمها نبرة صوته ونغمته، أو أن يتغيّر شخص لافظها، أو عمره، أو جنسه، أو مكانه، أو زمان نطقه لها. الكلمة عبدة لناطقها، يريد منها ما يشاء، لن تعني شيئا سوى ما يريد ناطقها أن تعنيه، سيحتضر بذلك معناها الثّابت ويفنى، ذاك المعنى الذي لا يظهر للكلمة إلّا عندما تُعلّق في الفراغ، أمّا حين تسقط في سياق الكلام، وترضخ لقواعده، وتتلاعب بها مقاصد المتكلّم تصبح فيّاضة بالمعاني، ولا يعود للكلمة معنى محدّد، ولا للمعنى كلمة تناسبه، فتغدو كلّ كلمة تعني كلّ شيء، وكلّ المعاني نستطيع التّعبير عنها بأي كلمة نريد، ها هنا تتلاطم الألفاظ والمعاني بأمواج النّسبيّة.

1 - محمود السّعران، **علم اللغة مقدّمة للقارئ العربيّ**، 252-251.

2- أحمد حاطوم، **اللغة ليست عقلا (من خلال اللسان العربيّ)**، 42-41.

د – نسبيّة الألفاظ والمعاني:

توصّلنا إلى أنّ المعنى الثّابت لكلمة ما يكاد لا يظهر إلّا في حالة عزلتها عن كلّ ما من شأنه أن يمنحها قيمتها اللفظيّة والمعنويّة. وكأنّه إذا أرادت الكلمة أن يكون لها معنى واحد ثابت غير متحوّل، فعليها أوّلا ألّا تكون كلمة، لأنّ الكلمة ليست لها قيمة معنويّة إلّا في سياق كلاميّ وظروف كلاميّة. وقد لا حظ حقيقة نسبيّة الكلام لودفيغ فتجنشتين الذي شنّ ثورة تحليليّة على المعنى، متوصّلا إلى أنّ البحث عن معنى ثابت إنّما هو مجرّد وهم، وقد آن الأوان لكي نستفيق منه، لأنّ معنى اللفظ لا يتحدّد إلّا باستخدامه، ولمّا كانت طرق استخدام الكلمة لا حدود لها، اقتضى أن يكون للكلمة معانٍ بقدر طرق استخدامها غير المحدودة، فمعاني كلمة ما لا يحصيها حاصٍ. وكذلك معنى أيّ عبارة يتمّ تحديده بالسّياق الذي ترد فيه، وبطريقة استخدامها، والظّروف التي قيلت فيها. من هنا أطلق فتجنشتين صرخته التّقعيديّة لمعنى الكلمات: «لا تسأل عن المعنى وإنّما اسأل عن الاستخدام» لأنّ معرفتنا لاستخدام اللغة يوصلنا إلى معرفة معاني ألفاظها[1].

فأيّ لفظ يكون مجرّدا عن أيّ معنى لا يدلّ على شيء، فإذا وضعناه في قضيّة انبت معنى ودلّ على مدلول. فالألفاظ المفردة- كما يشبّهها فتجنشتين- كالنّقاط، والقضايا المركّبة كالسّهام، فالنّقطة لا ترسم شكلا إلّا حينما نجمعها مع نقاط أخرى فرنسم بها أشكالا لا حدود لها، وكذلك اللفظة وحدها لا تعني شيئا إلّا حينما نستخدمها في سياق قضويّ، عندها تعني ما نريد منها أن تعنيه حسبما نسوقها في هذا السّياق أو ذاك[2].

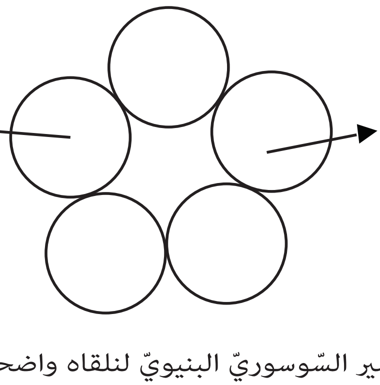
بذلك تغدو اللغة- بتعبير فتجنشتين- لعبة، اللغة لعبة كسائر الألعاب التي لا شراكة بينها سوى اسمها «لعبة»، وإلّا فما الذي يجمع بين لعبة الورق وكرة القدم وكرة السّلة والتّنس والشّطرنج والمصارعة...؟ لا شيء سوى الاسم، لا شيء مشترك بينها جميعا. فاللغة ومفرداتها تؤلّف لعبة بهذا المعنى، أي إنّه لا وجود لوظيفة واحدة تؤدّيها كلّ الجمل، ولا وجود لمعنى واحد لكلّ كلمة، بل لكلّ كلمة معانٍ عدّة ولا وجود لعنصر مشترك بين هذه المعاني. مثال فتجنشتينيّ آخر للغة وهو أنّ كلّ كلمة في اللغة تؤدي وظائف عدّة كما نجد في صندوق النّجّار، فيحوي هذا الصّندوق شاكوشا ومنشارا ومسطرة وزجاجة غراء ومسامير ومفكّ مسامير، وليس لكلّ أداة من هذه الأدوات وظيفة محدّدة يلتزمها النّجّار في عمله، وإنّما يستخدم كلّا منها في أكثر من وظيفة حسب حاجته. وكذلك أمر وظائف كلمات اللغة، إذ ليس لكلمة واحدة معنى محدّد

1- انظر: رشيد الحاج صالح، **المنطق واللغة والمعنى في فلسفة فتجنشتين**، 147-145.

2- انظر: ماهر عبدالقادر علي، **فلسفة التّحليل المعاصر**، 256.

ولا وظيفة محدّدة ولا استخدام محدّد، بل تتعدّد معانيها ووظائفها واستخداماتها حسب حاجة المتكلّم، فالمتكلّم يلعب باللغة كي يحقّق مقاصده. فليست وظيفة اللغة محصورة بتقرير الوقائع، إذ ذاك إحدى وظائفها، وللغة وظائف جمّة مثل إعطاء أوامر، تعبير عن رغبة، تمثيل دور على المسرح، ترجمة نصّ، قصّ حكاية، إلقاء أسئلة، تقديم شكر أو تهنئة، صب لعنة، صلاة، تأمّل حادثة وتحليلها، تكوين فرض علميّ... كذلك ألفاظ مثل: ماء! بعيدا! نجدة! هي كلمات مفردة لكنّها تعبّر عن موقف معقّد، مثلما يتلهف شخص عطشان حين يرى ماء ويندفع نحوه، أو حين تحذّر شخصا من الاقتراب من خطر، أو حين تجد صديقا في مأزق صعب وتطلب له النّجدة[1].

فالكلمة الفتجنشتينيّة لا معنى لها إلّا في سياق ونسق، تلك حقيقة لغويّة نجد دعائمها عند الألسنيّ البنيويّ دو سوسور، وعند البلاغيّ عبدالقاهر الجرجانيّ- قبل فتجنشتين ودو سوسور- في نظريّة «النّظم». فالمعنى السّوسوريّ لا يظهر إلّا ضمن بنية كلاميّة، إذا انتزعت الكلمة من البنية فقدت معناها. فلو اعتبرنا أنّ الدّوائر في الشّكل التّالي هي النّسق أو البنية أو السّياق الاستخداميّ الذي ركّبنا فيه كلمة ما، وأنّ الشّكل الظّاهر بين الدّوائر هو معنى الكلمة الذي اكتسبته من النّسق، فإذا ما نحن انتزعنا دائرة واحدة (بدلّنا السّياق الكلاميّ) من هذه الدّوائر تغيّر الشّكل المُدرَج بينها (المعنى)، وإذا ما نحن محونا الدوّائر كلّها (ألغينا السّياق) لن تجد أثرا للشّكل (المعنى) الذي ما كان ليظهر لولا الدّوائر (السّياق):



هذا التّفسير السّوسوريّ البنيويّ لنلقاه واضحا في نظريّة النّظم الجرجانيّة كما قلنا، فيحدّد عبد القاهر الجرجانيّ البلاغة المعنويّة لكلمة ما بضميمها إلى كلمات أخرى، أي بوضعها في سياق كلاميّ، يقول: «وهل تجد أحدا يقول: هذه اللفظة فصيحة، إلّا وهو يعتبر مكانها من النّظم، وحُسن ملاءمة معناها لمعاني جاراتها، وفضل مؤانستها

1- انظر: محمود فهمي زيدان، **في فلسفة اللغة**، 57-54.

لأخواتها؟ وهل قالوا: لفظة متمكّنة ومقبولة، وفي خلافه: قلقة ونابية، ومستكرهة، إلّا وغرضهم أن يُعبّروا بالتّمكّن عن حُسن الاتّفاق بين هذه وتلك من جهة معناها، وبالقلق والنّبؤ عن سوء التّلازم، وأنّ الأولى لم تلقَ بالثّانية في معناها، وأنّ السّابقة لم تصلح أن تكون لِفَقا (نصفا) للتّالية في مؤدّاها؟ وهل تشكّ، إذا فكّرت في قوله تعالى: " وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءكِ وَيَا سَمَاء أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاء وَقُضِيَ الأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْداً لِّلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ {11/44} " [هود: ٤٤] فتجلّى لك منها الإعجاز، وبهرك الذي ترى وتسمع، أنّك لم تجد ما وجدتَ من المزيّة الظّاهرة والفضيلة القاهرة، إلّا لأمر يرجع إلى ارتباط هذه الكلم بعضها ببعض، وأن لم يَعرِض لها الحسن والشّرف، إلّا من حيث لاقت الأولى بالثّانية والثّالثة بالرّابعة؟ وهكذا، إلى أن تستقريها إلى آخرها، وأنّ الفضل تناتج ما بينها، وحصل من مجموعها. إن شككتَ فتأمّل! هل ترى لفظة منها، بحيث لو أُخذتْ من بين أخواتها وأُفردتْ، لأدّت من الفصاحة ما تؤدّيه وهي في مكانها من الآية؟ قل «ابلعي» واعتبرها وحدها، من غير أن تنظر إلى ما قبلها وإلى ما بعدها، وكذلك فاعتبر سائر ما يليها»[1]... «فلو كانت الكلمة إذا حَسُنتْ من حيث هي لفظ، وإذا استحقّت المزيّة والشّرف، استحقّت ذلك في ذاتها وعلى انفرادها، دون أن يكون السّبب في ذلك حالا لها مع أخواتها المجاورة لها في النّظم، لما اختلف بها الحال، ولكانت: إمّا أن تَحْسُن أبدا، أو لا تَحْسُن أبدا. ولم ترَ قولا يضطرب على قائله حتّى لا يدري كيف يُعبِّر وكيف يورد ويُصدِر»[2].

فقيمة الكلمة وبلاغتها ومعناها يحدّده استخدامنا لها في سياق، لنضرب أمثلة توضّح لنا ذلك: لو وضعنا كلمة «أحدهم» في سياقين مختلفين، سنجد أنّ هذه الكلمة ستعني في سياق غير ما تعنيه في آخر، وستدلّ على شيء في سياق يختلف عنه في آخر:

الجملة الأولى: لا يمكن لخالد أن يستمرّ في العيش كالنّاسك المنغلق، عليه أن يتحدّث إلى **أحدهم**، وإلّا أصيب بالجنون.

الجملة الثّانية: يجب أن يتحدّث خالد إلى **أحدهم** عندما يزور لندن، ولكنّه أضاع الرّسالة التي تخبره بالشّخص الذي عليه أن يتحدّث إليه.

ففي الجملة الأولى تعني «أحدهم» شخصا غير محدّد، أي جنس شخص، وبعبارة منطقيّة تدلّ على معنى كلّيّ. بينما هي في الجملة الثّانية تعني شخصا محدّدا

---

1 – عبدالقاهر الجرجانيّ، **دلائل الإعجاز في علم المعاني**، 98.

2 - المرجع السّابق، 101.

يعرفه خالد باسمه، أي هو معنى جزئيّ"[1]. وقد أدرج ابن حزم مثال ما ذكرناه من أنّ لفظا قد يدلّ على جماعة أو على واحد، وذلك حسب حال المتكلّم ومراده: «كقولك «إنسان» فإنّ هذه اللفظة تدلّ على النّوع كلّه، كقول الله عزّ وجلّ: " إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْرٍ {103/2} " [العصر: 2] فإنّما عنى جماعة ولد آدم. وتقع أيضا هذه اللفظة على واحد فنقول: أتاني الإنسان الذي تعرف، وأنت تريد غلامه أو زوجته أو واحدا من النّاس بعينه»[2].

فلا يكون للعنصر اللغويّ معنى إلّا ضمن سياق معيّن وموقف معيّن، فإنّ كلمة «بيت» يختلف تماما من سياق إلى آخر، فهو في قولكَ: «ذهبتُ إلى البيت» غيره في قولك: «أجرى له جراية من بيت مال المسلمين» غيره في قولك: «نظم بيتا من الشّعر»[3]. فإنّ الكلمات في السّياق تحتكّ معانيها ببعضها بعضا، فيأخذ بعضها من بعض معانٍ ووظائف لم تكن لها في سياقات مختلفة. وكما أنّ سياقا يقولب معنى كلمة واحدة، فكذلك العكس، أي أنّ تغيير كلمة واحدة في السّياق عينه يغيّر معناه برمّته. «فتغيير إحدى الكلمات ينجم عنه تغيير وظائف الأخريات في البنية نفسها، فقولنا: «ضرب صالح محمّدا» ثمّ نقف عند ذلك حيث تتحدّد وظائف هذه العناصر الثّلاثة، فإذا غيّرنا كلمة «محمّد» ووضعنا بدلا منها كلمة «مثلا» وقلنا: «ضرب صالح مثلا» فإنّ كلمة «ضرب يتغيّر معناها تبعا لذلك، كما أنّ الحدث الصّادر عن صالح يتحوّل من حركة يدويّة إلى فعل لسانيّ. أمّا لو مددنا الجملة وقلنا: «ضرب صالح محمّدا في أهمّ مشروعاته» لنال الجملة تغيير كامل في كلّ عناصرها»[4]

ومثال اكتساب الألفاظ معانيها بعضها من بعض اكتساب المضاف تأنيثه أو تذكيره أو عدده من المضاف إليه، لأنّ المضاف والمضاف إليه حينما يُساقان في سياق واحد يصبحان كأنّهما كلمة واحدة بتعبير سيبويه. ومثال سيبويه على ذلك قولنا: «قُطِعتْ بعض أصابعه» فامتصّت كلمة «بعض» تأنيثا من كلمة «أصابعه» التي أُضيفت إليها[5].

واختلاف معاني الكلمات ووظائفها لا يقتصر على تنقّلها بين سياق وآخر، بل إنّ النّسبيّة المعنويّة الوظيفيّة لتعتري كلمات اللغة في السّياق عينه، ولكنّ مع اختلاف نبرة الصّوت، وتتحرّك مع مقاصد النّاطق بها، بل ونيّاته، واختلاف جنسه، وتمتاز

1 - انظر: ينس ألوود وآخرون، **المنطق في اللسانيّات**، ترجمه وقدّم له عبدالمجيد جحفة، بيروت، دار الكتاب الجديد المتّحدة، ط1، 1434ه/2013م، 159.

2 - ابن حزم الأندلسيّ، **التّقريب لحدّ المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامّيّة والأمثلة الفقهيّة**، 13.

3 - انظر: أندريه مارتينيه، **مبادئ اللسانيّات العامّة**، 42.

4 - عبدالله الغذّامي، **الخطيئة والتّكفير من البنيويّة إلى التّشريحيّة نظريّة وتطبيق**، 38.

5- انظر: أحمد حاطوم، **اللغة ليست عقلا (من خلال اللسان العربيّ)**، 49-48.

معانيها من مجتمع إلى آخر، ومن وقت إلى آخر. وإليك أمثلة على ذلك، ولنبدأ بنبرة الصّوت ونغمته. فنحن إن أردنا أن نرغّب طفلا بأن يأكل تفّاحة، فليس علينا سوى أن نخفض صوتنا ونبتسم ونحرّك لساننا مسيّرينه على شفتينا قائلين له: تفّاحة تفّاحة. وإن أردنا أن نزجره، فما علينا سوى أن نردّد الكلام ذاته، ولكن بصوت مرتفع عابسين صائحين بوجهه: تفّاحة تفّاحة، فيفهم قصدنا. ويبرز ذلك أيضا إذا أردنا أن نفهّم حيوانا، فإن رغبنا في استدعاء الهرّ مثلا نناديه بصوت معتدل: بس بس... فيأتي آمنا فاهما مرادنا، وإن أردنا طرده لما احتجنا إلّا أن نكرّر الصّوت نفسه مرتفعا مصحوبا بنبرة تهديديّة[1]. والأمثلة كثيرة على أنّ الكلمة الواحدة تدلّ على أكثر من معنى، وتؤدّي وظائف عدّة دون أن نحدث أيّ تغيير في حروفها أو سياقها، ولكن بمجرّد أن نغيّر في التّنغيم. فإنّ كلمة «نعم» في لهجتنا العاميّة، نريد بها أحيانا معنى «أجل»، وأحيانا معنى «إنّي أسمعكَ» أي «تابع كلامك»، وأحيانا معنى الاستهزاء والسّخرية «ما أحقر الكلام الذي تتلفّظ به وما أتفهه!»، وأحيانا معنى الاستفهام «ماذا تريد منّي؟»، وأحيانا معنى الاستغراب «ما هذا الذي تقوله؟!»... وهذه المعاني كلّها التي نعبّر عنها بكلمة «نعم» وحدها لا شيء يبدّلها سوى نغمة صوتنا. وقل مثل ذلك في كلمة «رجل» و«إنسان» كيف يختلف معناها بنبرة الصّوت، وذلك «أن تكون في مدح إنسان والثّناء عليه، فتقول: كان والله رجلا! فتزيد في قوّة اللفظ، وتمكّن في تمطيط اللام وإطالة الصّوت بها، أي رجلا فاضلا أو شجاعا أو كريما، أو نحو ذلك. وكذلك تقول: سألناه فكان إنسانا! وتمكّن الصّوت بإنسان وتفخّمه، فتستغني بذلك عن وصفه بقولك: إنسانا سمحا أو جوادا أو نحو ذلك. وكذلك إن ذممته ووصفته بالضّيق قلت: سألناه فكان إنسانا! وتزري بوجهك وتُقطِّبه، فيغني ذلك عن قولك: إنسانا لئيما أو لحزا أو مبخّلا أو نحو ذلك»[2].

ويختلف معنى الكلمات باختلاف قصد المتكلّم ومراده، «فرُبّ كلمة حقّ أُريد بها باطل فاستحقّ عليها الذّمّ... ورُبّ قول حسن لم يَحسُن من قائله، حين تسبّب به إلى قبيح، كالذي حكى الجاحظ، فقال: رجع طاووس يـــــوما عن مجلس محمّد بن يوسف- وهو يومئذ والي اليمن- فقال: ما ظننتُ أنّ قول «سبحان الله» يكون معصية لله حتّى كان

اليوم، سمعتُ رجلا أبلغ ابن يوسف عن رجل كلاما، فقال رجل من أهل المجلس: سبحان الله! كالمستعظم لذلك الكلام، ليُغضِب ابن يوسف»[3].

فمقصد المتكلّم من كلامه قد يقلب معاني ألفاظه رأسا على عقب، وهذا الأمر

---

1 - انظر: جرجي زيدان، **الفلسفة اللغويّة**، 52.

2 - أبو الفتح بن جنّي، **الخصائص: الجزء الثّاني**، 371.

3- عبدالقاهر الجرجانيّ، **دلائل الإعجاز في علم المعاني**، 76.

نجده أكثر ما نجده عندما تشترك لفظتان في النّطق وتختلفان في اللغة، فافرض مثلا أنّ رجلا عربيّا لا يعرف من اللغة الإنجليزيّة شيئا، دخل إلى متجر صاحبه رجل أمريكيّ لا يعرف من اللغة العربيّة شيئا، فقال العربيّ للأمريكيّ: أريد علبة من الفول. حيث يكون مقصده من لفظة «فول» المادة الغذائيّة، ولكنّ صاحب المتجر الأمريكيّ لن يصل إليه مقصد العربيّ من لفظة «فول»، بل تلقّى المعنى الذي تحمله الكلمة الإنجليزيّة «fool» التي تعني «أحمق». يقول أمبرتو إيكو: «لو صاح بي أحدهم قائلا «cane» بنبرة منفعلة، لكي أفهم إن كان أمرا في اللغة اللاتينيّة «غنّ» أو سبّة في اللغة الإيطاليّة «كلب»، ينبغي أن أفترض إطارا مرجعيّا للغة من اللغتين حتّى أتمكّن من معرفة معناها»[1].

وقد يعتري المعنى اختلاف لاعتبار الشّخص المتكلّم، فإنّ كلمة أو عبارة تعني شيئا إذا تكلّم بها رجل، وتعني شيئا آخر إذا تكلّم بها صبيّ، أو إذا تكلّمت بها امرأة. فكلمة chan «أنا» في اللغة التّايلانديّة «إذا استعملها النّسوة تكون محصورة بين ذوات متآلفة وتعبّر عن قدر عال من الحميميّة والألفة، وإذا استعملها الرّجال، دلّت على التّفوّق، بل وكذلك على الوقاحة وقلّة الاحترام»[2]. ولو أنّ رجلا قال: إنّي حامل، لقيل له: وما الشّيء الذي تحمله؟ لأنّ المعنى المفهوم من كلامه- كونه رجلا- أنّه يحمل شيئا بجسمه. أمّا لو قالت المرأة: إنّي حامل[3]، فلن يُفهم منها سوى أنّها ستلد طفلا عمّا قريب.

كذلك حال الألفاظ من النّسبيّة المعنويّة بين مجتمع وآخر، فإنّ لفظة في مجتمع ما تعني شيئا مختلفا تماما عمّا تعنيه في مجتمع آخر، وذلك يعود إلى ما تعوّد عليه أفراد المجتمع من كيفيّة استخدام الكلمات، وإلى المفاهيم التي ارتكزت لدى أفراده. وخير مثال على ذلك ما فرضه فتجنشتين من «أنّ قبيلة منعزلة في منطقة نائية تعودت استخدام اللغة لوصف حوادث حدثت بالفعل، أو للتّعبير الصّادق عن رغبات أفرادها أو مطالبها، وأنّ أفرادها قوم لا يكذبون، ولا يفترضون مواقف لم تحدث فعلا، فهؤلاء لن

1- أمبرتو إيكو، **السّيميائيّة وفلسفة اللغة**، ترجمه أحمد الصّمعي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط1، 1426هـ/2005م، 97.

2- صابر الحباشة، **لسانيّات الخطاب الأسلوبيّة والتّلفّظ والتّداوليّة**، اللاذقيّة، دار الحوار، ط1، 1431هـ/2010م، 184.

3- من المستحيل أن يُفهم من هذه اللفظة إذا قالتها امرأة أنّها تحمل شيئا، لأنّها لو أرادت ذلك لقالت: إنّي حاملة. لأنّ النّعوت التي اختصّت بالمرأة وأنوثتها صيغت صياغة المذكّر، فنقول امرأة حامل، وامرأة عانس، وامرأة مُرضِع، وهكذا.

يفهموا كلّ وظائف اللغة، فلو قلتَ لهم قصّة خياليّة أو قمتَ بقصّ قصّة غريبة لم تحدث، ثمّ استغرقت في الضّحك، فإنّ أفراد القبيلة سيُصابون بذهول، ولن يعرفوا ماذا يفعلون وكيف يستجيبون لك. لم تنقصهم الكلمات، وإنّما ينقصهم الاستجابة النّاشئة عن لعبة اللغة»[1].

ويعتري اللفظة اختلاف معنويّ بمرور زمنيّ طال أم قصر، فلفظة تقولها الآن لا تعني ما تعنيه إن قلتها بعد شهر، أو بعد أسبوع، أو بعد يوم، أو بعد ساعات، أو بعد دقائق. بل إنّك حينما تتلفّظ بكلمة «الآن» لم تعد هي الآن بمجرّد أن تلفّظت بها. يقول هيجل: «هذه الآن، الآن أي في هذه اللحظة نفسها، أجد أنّها لسوء الطّالع انتهت ولم يعد لها وجود، فالآن الموجودة هي آن أخرى غير تلك التي أشير إليها، ولكنّي حاولتُ الوصول إلى هذه الآن التي أشير إليها فعلا، ولم أتأخّر في ذلك: إنّه نفس الوقت[2] الذي كانت موجودة فيه، غير أنّي أجدها تظهر أمامي على أنّها آن مضت، وأنّ ذلك حقيقتها»[3].

وكما تنطبق النّسبيّة المعنويّة على كلمات اللغة منفردة، كذلك شأن القضايا والجمل والعبارات، فإنّ جملة واحدة تُذكَر من شخص واحد، في مجتمع واحد، في حديث واحد، في وقت بعينه، تشعّ منها آلاف المعاني، فإنّ قولنا مثلا: أتستطيع أن تحرّك ذلك الصّندوق؟ قد يدلّ على الطّلب من السّامع أن يرفع الصّندوق، أو يدلّ على التّساؤل عن مدى قوّة المخاطب، أو يدلّ على تساؤل بلاغيّ يسلّم باستحالة رفع هذا الصّندوق. كذلك لو قلنا: هذا الكرسيّ مكسور. لأمكن أن تكون لهذه العبارة معانٍ عديدة، فقد تعني أنّي أحذّرك من كون الكرسيّ مكسورا، أو تعني إبلاغي لك أنّ الكرسيّ مكسور، أو تعني تسليم لك بأنّ الكرسيّ مكسور، أو تعني شكوى من انكسار الكرسيّ هذا...[4].

تلتبس أحيانا معاني عبارات اللغة بسبب تنازع الوظائف النحويّة، مثل تنازع فاعلين على فعل واحد، مثل: حضر محمّد أبوه، فلا ندري من الذي حضر أمحمّد أم أبوه؟ فهي جملة تحتمل معنيين: حضور محمّد، وحضور أبيه. ومثل ذلك في النّعوت، ولنأخذ مثال تشومسكي: «الرّجال والأولاد الأقوياء». فهذه الجملة تحتمل معنيين:

المعنى الأوّل: أنّ الرّجال أقوياء والأولاد أقوياء على حدّ سواء، أيّ أنّ صفّة

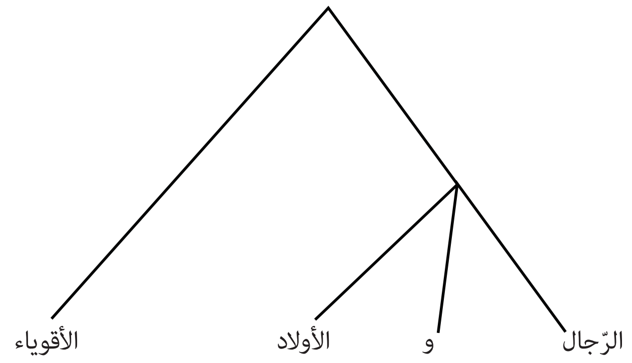
1- محمود فهمي زيدان، **في فلسفة اللغة**، 56.

2- الصّواب لغة أن يُقال: الوقت نفسه. لأنّ التّوكيد تابع ولاحق بما يُراد توكيده.

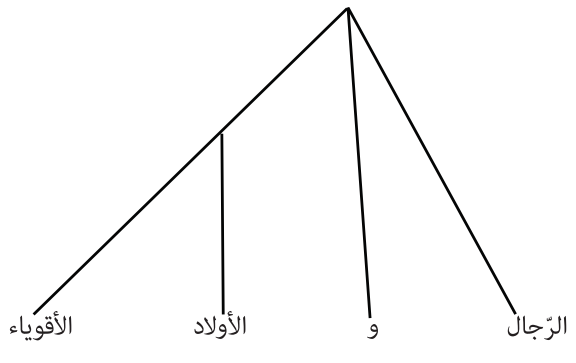
3- نقلا عن: إمام عبدالفتّاح إمام، **المنهج الجدليّ عند هيجل دراسة لمنطق هيجل**، 98

4.- انظر: أحمد عبدالحليم عطيّة، **جاك دريدا والتّفكيك**، بيروت، دار الفارابي، ط1، 1431ه/2010م، 244.

القوّة عائدة إلى الرّجال والأولاد. وإذا وضعنا هذه الجملة بمعناها الأوّل في مشجّر تشومسكي[1] لارتسم لنا كالتّالي:



المعنى الثّاني: أنّ الأولاد وحدهم هم الأقوياء، أي أنّ صفة القوّة عائدة إلى الأولاد فحسب، ولم يُقصد وصف الرّجال بها. وإذا وضعنا الجملة بهذا المعنى في مشجّر تشومسكي لارتسم لنا كالتّالي:



خُذ جملة تشومسكيّة ذات التباس معنويّ أشدّ، بل جملة لا معنى لها، جملة متناقضة: «أختي أب لعدّة أولاد» هذه الجملة المتناقضة التي لا تحوي أيّة معنى، لو وضعت في سياق معيّن غدت سليمة ذات معنى، انظر! فلو قلنا: حلم سمير بأنّ أخته أب لعدّة أولاد، أصبح للجملة معناها في عالم الأحلام والخرافات. ها هنا نصطدم بعنصر جديد تتلوّن به معاني الكلمات والجمل، وهو عنصر العوالم الممكنة، إذ إنّ جملة يكون لها معنى في عالم ومعنى مختلف في عالم آخر، بل من الجائز أن لا يكون لجملة معنى

1- عُد إلى مبحث «القواعد التّحويليّة» من كتاب عادل فاخوري، **اللّسانيّة التّوليديّة والتّحويليّة**، 21 وما بعدها.

في عالم ما، وتغدو معنويّة في عالم آخر. فلا يقتصر «مجال المعاني على العالم الواقعيّ فحسب، بل ثمّة عوالم أخرى عديدة قد يقصدها الكلام، أمثال عوالم الأحلام والتّخيّلات والتّمنيّات والخرافات والأساطير...»[1]. يقول أرسطو: «إذا بدا معنى لفظ مستحيلا فينبغي أن ننظر في مختلف الطّرق التي يمكن بها أن يكون له معنى في هذا السّياق: فمثلا في قوله [من الإلياذة]: «هنا توقّف الرّمح البرنزيّ» نبحث في كم من المعاني نفهم فيها قوله «توقّف»، فنعدّه أسلم طريقة في الفهم»[2].

إذا كانت معاني الكلمات والجمل دائمة التّحوّل والتّبدّل إلى الحدّ الذي تصل به اللفظة الواحدة إلى الامتلاء الدّلاليّ والفوضى المعنويّة، فستحظى اللفظة بقدرة دلاليّة مطّاطة، وبقوّة معنويّة مغناطيسيّة تجذب بها ما تريد أن تعنيه، للفظة القدرة على أن تعني أيّ شيء، أن تدلّ على أيّ شيء، أن تقول أيّ شيء عن أيّ شيء. لعلّ اللفظة بذلك تغدو مجرّدة عن أيّ معنى، عارية فارغة، قالبا لغويّا لا حدود لاتّساعه، يحشوه المتكلّم بما يرغب من المعاني. اللغة بذلك تعني كلّ شيء، ولا تعني شيئا، تدلّ على كلّ شيء، ولا تدلّ على شيء، إنّها لا تعني سوى ذاتها، لا تدلّ إلّا على ذاتها، هي لغة، ليست لغة، هي صفر.

٥ – اللغة الصّفر ولامعنويّة الألفاظ:

أن تصبح اللغة صفرا، يعني أن تتحرّر الألفاظ من لعنة المعاني، أن تخلع الدّوال مدلولاتها، أن تحيا حروف اللغة مبعثرة وبعيدة عن الواقع والفكر، تتجرّد من كلّ شيء حتّى من نفسها، ويبدأ صراع اللغة مع اللغة، اللغة تتحدّث عن نفسها، حيث الدّوال تجرّ دوالا بعيدا عن كلّ مدلول، تغدو اللغة حرّة، سيّدة متعجرفة. إنّها اللغة المعاصرة، لغة الحريّة، لغة أدبيّة، لغة تفكيكيّة، لغة الكتابة، لغة ما بعد الحداثة، لغة ما فوق البنيويّة، لغة جاك دريدا وميشيل فوكو ورولان بارت، لغة الجنون والعبثيّة.

مرحلة من التّاريخ معاصرة سادت فيها سطوة الماديّة والكفر والإلحاد والجنون والعبث والقرف والتّيه، الإنسان غريب في عالمه، تائه منحرف الفكر، يطالب بحرّيّة عمياء أثقلت روحه وجسمه، فذهب يسقط أوجاعه على العلم والفلسفة واللغة. بدأت حملات القتل الفكريّ، فأعلن نيتشه موت الله، وأعلن ماركس موت الفلسفة، وأعلن فوكوياما موت التّاريخ، وأعلن هايدغر موت الإنسان، ليعلن دريدا موت اللغة وتحرّرها من قيود المعاني. «هذه هي مرحلة تحرير الكلمة وإطلاق قيدها لتصل إلى درجة

1 - عادل فاخوري، **اللّسانيّة التّوليديّة والتّحويليّة**، 79.

2- أرسطوطاليس، **فنّ الشّعر مع التّرجمة العربيّة القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد**، 76.

الصّفر، درجة اللامعنى، أي درجة كلّ الاحتمالات الممكنة من ماضي الكلمة وتاريخ سياقاتها، ومن مستقبلها بكلّ ما يمكن أن تُوحي به لمتلقّيها. فالكلمة حرّة مطلقة من كلّ ما يُقيّدها. وبذا فهي لا تعني شيئا، وهي إشارة حرّة، ولذا فهي قادرة على أن تعني كلّ شيء. وهذا ما يُبعد عنها هيمنة الفكرة المسبقة عن إمكانات الكلمة. وبهذا تكون الكلمات أقدر على الحركة من المعاني لأنّ الكلمة تستطيع أن تعني أيّ شيء... أمّا المعنى فليس له وجود إلّا بالكلمات، ولو أُزيحت عنه لأصبح عدما»[1].

إذا أردنا أن نحرّر اللغة، فعلينا أن نحرّرها من المدلولات الواقعيّة والفكريّة والمعنويّة، حتّى تبقى الدّوال وحدها، تدلّ على بعضها، تميّز بعضها من بعض، يجرّ بعضها بعضا. ولا يكون المعنى حينئذ إلّا راقصا بين الدّوال اللغويّة. فالمعنى الدّريديّ يتكوّن داخل شبكة من العلاقات الدّاليّة، لكنّ معنى الدّال لا يظهر كاملا في أيّة لحظة، يكون غائبا رغم حضوره، لأنّ معنى الدّال متوقّف على معنى الدّوال الأخرى التي تحيطه وتشبهه، ولكنّ كلّ دالّ لن يُفهم معناه أبدا طالما أنّه سيسلسل خلفه سلسلة غير متناهية من الدّوال. فمعنى كلمة «قطّة» يتحدّد بتميزها أولا عن كلمتي «نطّة» و»بطّة»، وكلمة «القطّة» تحيلنا إلى فهم معنى كلمة «حيوان»، وهذه ستحيلنا إلى معرفة معنى كلمة «كائن» وهكذا إلى غير نهاية، حتّى يضيع معنى «القطّة».لأنّ الدّالّات اللغويّة في عمليّة دائريّة لا تنتهي ولا توصل إلى معنى، كلّ دالّ يحيلنا إلى آخر، وكلّ تفسير يشدّ تفسيرا آخر. بذلك يبقى المعنى معلّقا والمدلول مؤجّلا إلى ما لا نهاية، فتموت المعرفة آنئذ لاستحالة الوصول إلى المعنى والحقيقة بين دوال لغويّة لم تنتهِ من اللعب الأبديّ بعد. ولحوز المعنى علينا أن نفصل الدّوال عن المدلولات، ثمّ نعزل دالّا عن سائر الدّوال، ولكنّ ذلك لن يجدي نفعا، لأنّ التّفكير في دالّ ما سيستدعي استدعاءً غير واعٍ للدّوال الأخرى. وعلى ذلك لن تكون اللغة طاهرة تماما لأنّ كلّ كلمة تحتوي أثرا من الكلمات السّابقة وتترك أثرا في الكلمات اللاحقة، فيفرّ المعنى من إرادة الكاتب، ويفيض عن حدود النّص[2].

يريد دريدا أن يدمّر العلاقة بين الدّال والمدلول، وأن يحجز الدّوال في النّصوص المكتوبة، لتتلاعب الدّوال في هذه النّصوص في المعنى، في الكاتب، في القارئ، في المترجم، في المفسِّر، بين لحظة ولحظة: «معنى النّص منتشر ومبعثر فيه كبذور تنتشر في كلّ الاتّجاهات، ومن ثمّ لا يمكن الإمساك به: تشتيت المعنى، لعب حرّ لامتناه لأكبر

1- عبدالله الغذّامي، **الخطيئة والتّكفير من البنيويّة إلى التّشريحيّة نظريّة وتطبيق**، 66.

2- انظر: أحمد عبدالحليم عطيّة، **جاك دريدا والتّفكيك**، 161-160.

عدد ممكن من المعاني»[1]. المعنى الدّريديّ واقع في هوّة لا قرار لها، متجاوز لثنائيّة الحضور والغياب، الانفتاح والانغلاق. معاني النّصّ دائمة التّغيّر، لا هرب من التّغيّر، حتّى التّغيّر ذاته في تغيّر. وتلك الهوّة مرتبطة بفقدان الحدود والمسؤوليّة والهويّة، هي النّقطة الفاصلة بين سلسلة الدّالات وسلسلة المدلولات[2].

تتعدّد معاني النّص بتعدّد قارئيه، فهو (النّص) «مجرّد مجال عشوائيّ للعب الدّوال ورقصها والشّفرات المتداخلة، فالمعاني التي يتوصّل إليها القرّاء لا يربطها مركز واحد وليست مستقرّة، إلى أن يتبدّد المعنى ويصبح البحث عنه نوعا من العبث النّقديّ. ويؤدّي هذا إلى حالة من السّيولة وإلى إخفاء الحقيقة وتعدّد المعاني»[3]. يدخل النّصّ الدّريديّ بذلك متاهة العبث، حيث «لا يوجد شيء أكيد في النّص سوى الحيّز والفراغات بين الحروف المكتوبة بالحبر، فالنّص أسود على أبيض، مجرّد حبر على ورق: شيء محسوس ماديّ، علامات بين إشارات صمّاء بينها فراغات صمّاء لا تشير إلى شيء خارج نفسها ولكنّها لا حدود لها. فلعب الدّلالات لا نهاية له ولا يتوقّف إلّا [توقّفا] عشوائيّا وعرضيّا عند هامش الصّفحة أو في نهايتها مثلا»[4].

إنّ عشوائيّة اللغة وفوضويّتها المعنويّة داخل النّص الواحد، يجعل اللغة مسيطرة على كلّ من يجرأ على استخدامها كتابة أو قراءة، «حتّى النّاقد نفسه يقع أسير النّص اللغويّ وشبكة الدّلالات، ولذا فهو حينما يتحدّث فإنّه يتحدّث لنفسه عن نفسه، ذلك لأنّ الكلمات لا تقول ما يعنيه هو وإنّما ما تعنيه هي، فكلماته واقعة في شبكة الصّيرورة ولعب الدّلالات، ولذا فكلّ قراءة هي إساءة قراءة، وهذه هي القراءة الوحيدة الممكنة. فاللغة لا توصل وكلّنا واقعون في شبكة الصّيرورة، لا نملك التّواصل ولا نستطيع إلّا اللعب وإساءة القراءة وسوء التّفسير»[5]. يعترف دريدا قائلا: «إنّ الدّال لوحده، وقبلي أنا، يقول أكثر ممّا أعتقد أنّني عنيت قوله[6].

إنّ أنسنة النّص المكتوب تدفع رولان بارت إلى قتل المؤلّف، لأجل أن يقطع الصّلة بين النّص وصوت بدايته، فتغدو اللغة هي المتكلّمة لا مؤلّفها. وبعد موت المؤلّف يتمّ الاحتفال بولادة القارئ الذي هو نفسه سيكون مضطرا إلى أن يسمع ما يقوله النّص

1 - أحمد عبدالحليم عطيّة، **جاك دريدا والتّفكيك**، 162.

2 - انظر: المرجع السّابق، 163-162.

3 - المرجع السّابق، 164.

4 - المرجع السّابق، 165.

5 - المرجع السّابق، 166.

6 - نقلا عن: ريتشرد هارلند ، **ما فوق البنيويّة فلسفة البنيويّة وما بعدها**، 191.

من معانٍ لا نهاية لها، تتحرّك عابرة كلّ الحواجز، منتشرة عائمة[1]. هذا التّحرّك اللانهائيّ لمعاني الدّوال اللغويّة ومدلولاتها ناتج عن الفصل التّام بين الدّال والمدلول، «فالإشارات [اللغويّة] تعوم سابحة لتغري المدلولات إليها لتنبثق معها وتصبح جميعا دوالًا أخرى ثانويّة متضاعفة، لتجلب إليها مدلولات مركّبة. وهذا حرّر الكلمة وأطلق عتاقها لتكون إشارة حرّة، وهي تمثّل حالة حضور لأنّ الكلمة موجودة أمامنا. ولكنّ المدلول يمثّل حالة غياب، لأنّه يعتمد على ذهن المتلقّي لإحضاره إلى دنيا الإشارة»[2].

إنّ تفكيك اللغة وفكّ ألفاظها عن معانيها ودوالها عن مدلولاتها، هو الأمر الذي أدخل إنسان اليوم في دوّامة الجنون، صعوبة الفهم، غياب المعنى عن عيون فكره. تلك هجمة جنونيّة على اللغة، بعد أن فقد الإنسان روحانيّته، كفر بالله، وضع الدّين على يساره، عشق التّجريد، فحاول أن يعبد اللغة ويجعلها إلها يتحكّم في مصيره، ويعجز عقله أن يحصّل معانيه الغيبيّة. وانظر إلى تصريح فوكو بذلك: «لقد كان الجنون [سببا] في ابتكار الكلام الجديد الذي يخترق اللغة القائمة، الذي يكسر لعبة الدّال والمدلول التي يقوم عليها فقه اللغة التّقليديّ، من أجل التماس مع الدّال وحده. وهذا يعني انزياحا خارج اللغة بما هي بناء منغلق أساسا، ومحكم الأصول والفروع، وفارض سلفا ومقدّما أن يأتي كلّ كلام مرتجعا إلى قواعدها وضوابطها. في حين أنّ الكلام مهما كان عاديا وعفويا، إنّما يقع داخل الدّائرة اللغويّة، بل هو يظلّ هائما على أطرافها»[3].

اللغة بذلك مُغلقَة، مطلسمة، محجوزة المعاني، الإنسان بفكره ضعيف أمامها، مَن سيجرأ بعد ذلك على أن يتكلّم أو يقرأ أو يكتب؟ لا أحد! اللغة وحدها تتكلّم وتقرأ وتكتب، «هي مغلقة على ذاتها، بمعنى لا يدخلها سوى اللغة ذاتها... كلّ تركيب لغويّ يظلّ داخل اللغة ويُحاكَم باللغة ذاتها. هي مقفلة على نفسها وتستبعد كلّ ما عداها من أنواع الوجود، لكنّها تنمو وتتّسع بعمليّة نمو داخليّة تلقائيّة. فهي تمتصّ وتهضم وتلفظ كلّ ما تلاقيه في الوجود، تُنقّح ذاتها بذاتها بعمليّة آليّة بحتة... فهي لغة لا متناهية في الاتّساع والعمق تستطيع أن تستوعب الوجود والكينونة كلّها»[4]. ولكن، ماذا بقي للإنسان؟ ما موقع الإنسان من هذا الوجود الذي حكمته اللغة وتحكّمت بتسييره الدّوال؟ يجيب فوكو: «إنّ الإنسان اختراع حديث العهد، صورة لا يتجاوز عمرها مئتي سنة،

---

1 - انظر: عبدالله الغذّامي، **الخطيئة والتّكفير من البنيويّة إلى التّشريحيّة نظريّة وتطبيق**، 68-66.

2 - المرجع السّابق، 45-44.

3 - ميشيل فوكو، **الكلمات والأشياء**، 19.

4 - سامي أدهم، **فلسفة اللغة تفكيك العقلي اللغوي بحث ابستمولوجي انطولوجي**، 131.

إنّه مجرّد انعطاف في معرفتنا، وسيختفي عندما تتّخذ المعرفة شكلا آخر جديدا»[1].

سطوة لغويّة على الإنسان تجعل الأخير مدلولا عابرا في محيط اللغة لا يلبث أن يغرق، حين يصبح الإنسان عاجزا عن استخدام لغته يموت، لأنّ الإنسان هو لغة، ولكنّ هذا الموت الإنسانيّ المُعلَن من هؤلاء الفلاسفة تعبير عن موت اللغة، فما يحاول قوله هؤلاء هو أنّ كلامنا عن أيّ شيء كان، عن واقع، عن فكر، عن شعور، عن دين وميتافيزيقا، ولأيّ وظيفة أردناه مهما كانت تلك الوظيفة، إنّما هو كلام عبثيّ بلا معنى، مهما حاولنا أن نتكلم لن نعني شيئا، لن يفهمنا أحد، لأنّنا نتكلّم باللغة، واللغة عبثيّة: «إنّ العبث يتأصّل مع العلامة، إلى حدّ ما مع الدّال، الذي إن لم يكن دلاليّا فليس دالّا، أي هو دالّ فارغ، وخال من المحتوى، سهل التّفتت، وتافه وعديم الجدوى... وإذا كانت العلامة بدون إدراك حسّيّ، وفي حالة غياب الشّيء تؤكّد هيمنة مثاليّة، فإنّها كعلامة هشّة، وفارغة، وضعيفة، وتافهة، وتستطيع أيضا ومباشرة أن تتفلّت وتتحرّر من الفكرة، من هذا الزّمن، وليس فقط من الشّيء، ومن المعنى، وليس فقط من المرجع. وعليه تبقى العلامة لا شيء وفرة مفرطة مستبدلة بدون قول أيّ شيء، كبدل مفرط لخلل معيّن»[2].

إنّنا كلّ يوم نكتب ونقرأ، نتحدّث مع الآخرين، نفهم ونعي ما يقولونه، نشعر بأنفسنا متكلّمين وبحريّتنا في اختيار ألفاظنا. صحيح أنّ أحدا يتلعثم حينا بكلامه، لا يفهم كلاما قرأه، يعجز أن يكتب شيئا، ولكنّ ذلك لا يبرّر عبثيّة اللغة ولا يجعلها متحكّمة بالإنسان والعالم. وقد سبق لنا أن أوضحنا سبب هذه العثرات اللغويّة الفكريّة التي يصطدم بها الإنسان أوقاتا في أحداثه اللغويّة. وإنّ كلاما يحتاج- ربّما- إلى توضيح أو تفسير أو شرح أو تأويل، فنَعَمْ تتعدّد معاني كلمة أو جملة، يغمُض بعض كلامنا، لا نفهم كثيرا ممّا يقال، وهذا ما يجعل اللغة غنيّة، وما يفسح المجال للإبداع اللغويّ والأدبيّ، وما يحفّز فكر الإنسان على أن يخوض غمار ما قيل وكُتب، فيستخرج المعاني كما يستخرج الغوّاص الدُّر واللؤلؤ من قاع البحار، أمّا أن نجعل اللغة تافهة وفارغة أو سيّدة وإلهة فليس سوى ضرب من جنون الإنسان المعاصر.

و – الميتا لغة دالّيّة والميتا معنى:

لا عبثيّة في اللغة، لا جنون، لا خواء، بل تكدّس بالمعاني وامتلاء. ألفاظ اللغة المرصوصة في النّصوص كثيفة المعاني، بحاجة إلى من يتحدّث عنها، من يكشف

1- ميشيل فوكو، **الكلمات والأشياء**، 15.

2 ـ أحمد عبدالحليم عطيّة، **جاك دريدا والتّفكيك**، 218.

خفاياها وحقائقها، اللغة المكتوبة بحاجة إلى لغة تعرضها، والمعاني الظّاهرة منها تُخبِّئ معانٍ باطنة خفيّة. ولغة اللغة هذه التي تتحدّث عمّا كُتِب باللغة هي ميتالغة، ومعنى المعنى ذاك الذي يتخفّى وراء معانٍ لغويّة بادية هو ميتامعنى، أي هو ما وراء المعنى، هو ما تنبشه الميتا لغة من اللغة بحثا عن حقيقة معاني ألفاظ نصّ معيّن، هو بحث عن المعاني المسكوت عنها فيما كُتِب، بحث عمّا لم يُكتب بين ما كُتِب.

سندخل بذلك عالم التّأويل بغية إيقاظ معانٍ خجولة صامتة، قد تكون هي المعاني المُرادة ممّا خطّته اللغة على صفحات النّصوص، «فلا ينبغي التّعامل مع النّصوص بما تقوله وتنصّ عليه، أو بما تعلنه وتصرّح به، بل بما تسكت عنه ولا تقوله، وبما تخفيه وتستبعده، أي أنّ علينا أن لا نهتمّ فقط بما يصرّح به مؤلّف النّص، بل أن نلتفت إلى ما لا يقوله»[1]. يقول عبدالقاهر الجرجانيّ: «إنّك ترى ترك الذّكر أفصح من الذّكر، والصّمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتمّ ما تكون بيانا إذا لم تُبِن، وهذه جملة قد تُنكِرها حتّى تَخبَر، وتدفعها حتّى تَنظُر»[2].

لا تكتمل حقيقة المعنى إلّا بما وراء المعنى، لأنّ المعنى بحاجة بعد أن يكتسي لفظا ويدخل عالم النّصّ إلى من يقرأه، يعيد قراءته، يفهم منه ما لم يُفهم، يستخرج معنى لم يُلفظ بلفظ لم يُعنى، لغة النّصوص تتعطّش لأن تُقرأ ألف مرّة من قارئ، لأن تُقرأ من ألف قارئ، لأن تُفهم، لأن يُخفّف عنها بعضا من الثّقل المعنويّ، لأن تُفسَّر وتُؤوَّل. فعلى لغة القارئ أن تتجوّل بين ألفاظ الكاتب، تنفخ فيها معانٍ جديدة، معانٍ تسكن في معانٍ، لا يُظهرها سوى لغة تحكي عن لغة، لأنّنا كثيرا ما نقول أو نكتب ألفاظا تعني ما لم نكن نريد أن نعنيه، ولا ما كنّا ننوي أن نقوله[3]. ومهمّة القارئ أن يكتشف المعاني الحقيقيّة التي كان يعنيها الكاتب حين كتب نصّه.

فالنّصوص تستر ألفاظها المعاني، ومهمّة التّأويل أن يفضحها، ويكشف عن سوءتها. فالواقع أنّه «يوجد داخل التّرابط الذي يجمع المعاني فيما بينها ما أسماه ريكور بامتلاء المعنى، ويتجلّى هذا الامتلاء في أنّ المعنى الثّاني يسكن... داخل المعنى الأوّل»[4]. ويُعدّ التّأويل «فكّ لشفرات المعنى المخبوء وراء المعنى الظّاهر، أو بمعنى آخر، التّأويل كشف لمستويات المعنى المتضمّنة في المعنى الحرفيّ. وهكذا يصبح الرّمز والتّأويل بمثابة مفهومين متضايفين، فحيث توجد معانٍ متعدّدة للرّمز، فثمّة تأويل

---

1 - أحمد عبدالحليم عطيّة، **جاك دريدا والتّفكيك**، 96-95.

2 - عبدالقاهر الجرجانيّ، **دلائل الإعجاز في علم المعاني**، 177.

3 - انظر: I.A Richards, and C.K Ogden, **The Meaning of Meaning**, 195..

4 - أحمد عبدالحليم عطيّة، **ريكور والهيرمينوطيقا**، بيروت، دار الفارابي، ط1، 1432ه/2011م، 101.

لا بدّ منه لجعل هذه المعاني واضحة وجليّة»[1].

كثيرة هي المعاني المختبئة خلف المعاني، وذلك أمر نجده في مختلف أنواع النّصوص لا سيّما الدّينيّة منها والفلسفيّة، فمثال الفلسفيّة قضايا المنطق، يقول ابن حزم: «اعلم أنّ من القضايا قضايا ينطوي في ذكرك إيّاها قضايا أُخر، وإن كنت لم تلفظ بها، وهذا المعنى يؤخذ من المتلائمات ومن عكس القضايا وذكرها. وهذا نحو قولك: لا يجوز أن يكون الأزليّ مؤلّفا، فقد انطوى لنا في هذا الكلام أنّه لا يجوز أن يكون المؤلّف أزليّا ضرورة لا بدّ من ذلك، وانطوى فيه أيضا أنّ المؤلّف محدث. وكذلك إذا قلت: كلّ مسكر حرام، فقد انطوى فيه أنّ المسكر ليس حلالا، وأنّ الحلال ليس مسكرا، وانطوى فيه أيضا أنّ نبيذ التّمر إذا أسكر حرام... وأنّ نبيذ التّفاح إذا أسكر حرام وغير ذلك. كما إذا قلت: زيد يمشي، فقد انطوى لك فيه أنّه يتحرّك، وأنّه ذو رجل سالمة، وأنّه حيّ وأشياء كثيرة»[2]. ومثال الدّينيّة قوله تعالى: " فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ " [الإسراء، 23] «فإنّه لا يُفهم من اللفظ إلّا منع كلمة «أُفّ» فقط، أمّا القتل والضّرب وغير ذلك فلا منع منه في هذا اللفظ أصلا، لأنّ كلّ ذلك لا يُسمَّى أُفّ ولا يُعبَّر عنه بأُفّ»[3]. ولكنّ كلمة «أُفّ» هذه تخفي الكثير من المعاني، ولا تُعبِّر عن معنى التّلفّظ بـ«أُفّ» وحسب كما هو ظاهر اللفظ. كذلك كلمة مثل «أوّل» تبدو في غاية الوضوح وأنّ معناها جدّ بسيط، ولكنّ وقوعها في الآية القرآنيّة التّالية: " إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ " أوّل ما بُني على ظهر الأرض إطلاقا أم أنّها أوّل بيت بُني لعبادة الله وحده؟[4].

هذه أمثلة بسيطة جدّا عن الميتامعاني التي تحملها اللغة المكتوبة، وكتب تفسير القرآن الكريم لحُبلى بهذه النّماذج، وكذلك كتب شرح القصائد الأدبيّة، والكتب المؤلّفة لشرح فلسفة فيلسوف ما، وكلّ ذلك في سبيل امتلاك حقيقة المعنى. فالتّأويل- كما يراه بول ريكور- بحث عميق في الألفاظ والمعاني لاستحواز المعنى الموضوعيّ المقصود من المؤلّف، وأنّه معنى يوحي بذاته إلى قارئه، وأنّ هذا البحث خلف المعاني ليس سوى علاقة بين ذاتيّة، ربط بين ذاتيّة المؤلّف وذاتيّة القارئ ربطا جدليّا يحيل كلّا منهما إلى الآخر[5].

---

1 - أحمد عبدالحليم عطيّة، **ريكور والهيرمينوطيقا**، 116.

2- ابن حزم الأندلسيّ، **التّقريب لحدّ المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامّيّة والأمثلة الفقهيّة**، 140.

3- المرجع السابق، 154.

4- محمود السّعران، **علم اللغة مقدّمة للقارئ العربيّ**، 254.

5- انظر: أحمد عبدالحليم عطيّة، **ريكور والهيرمينوطيقا**، 95.

ولعلّ هذا البحث عن حقيقة المعاني بالبحث خلف المعاني بلغة خلف لغة هذه المعاني ما أنتج فائضا معنويّا من النّصوص الدّينيّة تعدّدت معه الحقائق، بل تضاربت. فأدّى تأويل الآيات القرآنيّة إلى ظهور التّيّارات والفرق العقائديّة الإسلاميّة من قدريّة وجبريّة ومرجئة ومجسّمة وخوارج وأشاعرة وشيعة إماميّة ومعتزلة... وأدّى تأويل الآيات الإنجيليّة إلى ظهور الفرق العقائديّة المسيحيّة من نساطرة ويعاقبة وكاثوليك وبروتستنت وأرثوذوكس... إذ ما كان للتّأويل حدود، فآية متشابهة واحدة تستقطب تأويلات جمّة، وهذه التّأويلات تكون قابلة لأن تؤوّل، ثمّ ما تُؤوِّل قابل لأن يؤوَّل، وهكذا دواليك. فالميتا لغة التي نتحدّث عنها كانت سببا في هداية أو ضلال، في إيمان أوكفر، في حروب ومذابح، في تطاول على ذات الإله بتجسيم أو تعطيل أو تشبيه، أو الحدّ من علمه وقدرته وقدره. وغدت الحقائق الدّينيّة معلّقة على معانٍ متخفّية تُستنبَط من لغة النّصوص. وهو حال مسائل الفلسفة التي تناولها عدّة فلاسفة، وتُنووِل المتناول بالبحث والتّأويل، بحيث إنّه ما أن يلفظ فيلسوف جملة ملتبسة المعنى حتّى تتكالب عليها تأويلات الفلاسفة في محاولة فهم ما قاله. ولعلّ أحدا لم يفهم ما قاله، بل لعلّ القائل ما فهم مقولته! فإنّ «اللغة تملك في ذاتها مبدأها الدّاخليّ للتّكاثر، فهناك عمل أكبر لتأويل التّأويلات من تأويل الأشياء، كما أنّ هناك كتبا حول الكتب أكثر من الكتب حول أيّ موضوع آخر، إنّنا لا نفعل أكثر من أن نفسّر بعضنا بعضا... فإنّ الشّرح بأجمعه متّجه نحو الجانب المبهم المشوش، المختفي في اللغة موضع الشّرح، فهو يخلق دون الخطاب الموجود خطابا آخر أساسيّا أكثر من الأوّل، وكأنّه الأكثر أوّليّة، فيأخذ على عاتقه مهمّة إعادته إلى الوجود»[1].

ليس من اليسير فعلا أن يحصّل الإنسان حقيقة المعنى لنصّ أو جملة أو كلمة، أن يفهم الإنسان أمر شبه مستحيل، فالمعاني كثيرة والألفاظ قليلة ولعبة اللغة متعبة تضيع بها الألفاظ والمعاني. وعندما تُكتَب اللغة ويغيب كاتبها تتبعثر المعاني، تحزن على فراق الكاتب لها فتتخفّى بمعانٍ غير كاتبيّة، ويأتي القارئ أو النّاقد أو الشّارح أو المُفسِّر أو الفيلسوف المتفحّص محاولا إخراج المعاني الحقيقيّة المقصودة ممّا كُتِب، فيلتقط معانٍ جديدة ظانّا أنّه توصّل بها إلى حقيقة النّص، ويأتي آخر فيلتقط معانٍ أخرى فيظُنّ كما ظنّ الأوّل، حتّى يدخل المعنى متاهة الضّياع.

أن نستخدم الميتا لغة لنكتشف معانٍ خلف لغويّة لأمر يدفعنا إلى دائرة حلزونيّة من التّأويلات لا تنتهي، لأنّ هذه اللغة- الميتا لغة- التي تتحدّث عن لغة، ستأتي لغة أخرى لتتحدّث عنها، وثالثة تتحدّث عن هذه، إلى غير نهاية. لغة تجرّ لغة، معنى

1- ميشيل فوكو، **الكلمات والأشياء**، 76.

يسحب معنى، تأويل على تأويل، تتفجّر المعاني وتتكرّر، نتلاعب بها بلغة وميتالغة وميتاميتالغة... «إنّنا حصيلة جميع التّجارب الحياتيّة التي عشناها وحصيلة جميع النّصوص التي قرأناها، وإنّنا عندما ننتج أقوالا لا نفعل غير إعادة أقوال وتركيبات سمعناها من قبل، وعندما نكتب نصوصا لا نفعل غير إعادة تركيب نصوص وإعادة ترتيب كلمات في لعبة غير نهائيّة تولّد دائما معانٍ جديدة. فالكتب تتحدّث دائما عن كتب أخرى تتحدّث عن كتب أخرى إلى ما لا نهاية له. وتوجد نصوص لا تزال تولّد معانٍ جديدة ولا تزال تتمرّس عليها عمليّات التّأويل في جدليّة متواصلة وكأنّ الكلمات الظّاهرة ليست إلّا قناعا يُخفي سرّا باطنيّا لا ينكشف إلّا لمن امتلك القدرة على حلّ شفرته، وقد لا يمكن هذا إلّا للربّ وحده»[1].

1 - أمبرتو إيكو، **السّيميائيّة وفلسفة اللغة**، 24.

المبحث الثّاني

المعنى بين اللغة والمنطق

أ - منطق المعنى في نَحْو اللغة[1]:

لمّا كانت المعاني التي نظّمها المنطق في الفكر يستحيل ظهورها إلّا باللغة، كان من اللازم على اللغة أن تُنظَّم ألفاظها حتّى تتجلّى المعاني سليمة. ولم يكن عند العرب علم ينظّم اللسان في أقواله، وكانوا يتحدّثون على سليقتهم دون أن يلحنوا فيما يقولون، فتنتقل المعاني واضحة بينهم بلغة استوعبوا قواعد لعبتها. وظلّ الأمر كذلك حتّى اختلط العرب بأقوام غيرهم إثر الفتوحات الإسلاميّة، ففشى اللحن في لسانهم، وظهرت الحاجة إلى تقعيد علم يحفظ قواعد اللغة العربيّة في دقّة التّعبير عن المعاني، فكان علم النَّحْو[2].

فعلم النَّحْو وُضِع لينظّم ألفاظ اللغة التي تنتظم بها المعاني وتَوْضُح، فلكي يكون المعنى منطقيّا لا بدّ أن يظهر بلغة نحويّة. وعلم النّحو علم يتكفّل بالإعراب والإفصاح عن المعاني حتّى تظهر جليّة واضحة لا لبس فيها، وذلك بما يحدّده لألفاظ اللغة من حركات وسكنات ومواقع كلاميّة وتراكيب، من تقديم وتأخير، وتأنيث وتذكير، وذكر وتستيير، وتثنية وجمع، ونصب وخفض ورفع، ومن قواعد وشرائع لفظيّة في غاية الدّقّة، أيّ انحراف طفيف عنها يؤدّي إلى تشويش في المعنى وغموض، كون أنّ

1 - نقصد هنا نَحْو اللغة العربيّة، فلن نتناول نَحْو اللغات كلّها، ولا نقصد كذلك نَحْو جنس اللغة. واستخدمنا اللفظ عامّا في العنوان- أي لم نقل «منطق المعنى في نحو اللغة العربيّة»- لأنّنا في هذا المبحث برمّته نشيّد مقاربة معنويّة بين علم المنطق التقليديّ وعلم النّحو العربيّ وبلاغته تتكامل بها (المقاربة) حقيقة المعنى. ولمّا كان علم النّحو العلم الذي يعتني بضبط اللغة، واللغة أوسع من النّحو جعلنا عنوان المبحث «المعنى بين اللغة والمنطق»، ولكنّنا لا نقصد ها هنا باللغة سوى العربيّة، وبالمنطق سوى التّقليديّ منه. هذا وما ينطبق على لغة ينطبق على أخرى، فلتكن العربيّة مثالا، لا سيّما وأنّها أوسع اللغات وأغناها، فليس ثمّة حاجة إلى ذكر لغات أخرى.

2 - للتّوسع في معرفة كيفيّة ظهور علم النّحو، وظروف نشأته، وأسبابه، وواضعه، وخطوات وضعه وتقعييده، يمكن الرّجوع إلى كتاب سعيد الأفغانيّ «**من تاريخ النّحو**»، منشورات دار الفكر.

الإعراب «هو الإبانة عن المعاني بالألفاظ، ألا ترى أنّك إذا سمعتَ: أكرم سعيد أباه، وشكر سعيدا أبوه، علمتَ برفع أحدهما ونصب الآخر الفاعل من المفعول، ولو كان الكلام شرجا (نوعا) واحدا لاستبهم أحدهما من صاحبه. فإن قلتَ: فقد تقول: ضرب يحيى بشرى، فلا تجد هناك إعرابا فاصلا، وكذلك نحوه. قيل: إذا اتّفق ما هذه سبيله، ممّا لا يخفى في اللفظ حاله، أُلزِم الكلام من تقديم الفاعل وتأخير المفعول، ما يقوم مقام بيان الإعراب. فإن كانت هناك دلالة أخرى من قبل المعنى وقع التّصرّف فيه بالتّقديم والتّأخير، نحو: أكل يحيى كُمَّثْرى، لك أن تقدّم وأن تُؤخّر كيف شئت، وكذلك: ضربتْ هذا هذه، وكلّمَ هذه هذا، وكذلك إن وَضُح الغرض بالتّثنية أو الجمع جاز لك التّصرّف، نحو قولك: أكرم اليحييان البُشريين، وضرب البُشريين اليحيَوْن...»[1].

فالقواعد الإعرابيّة لعلم النّحو، وتوخّي الدّقّة في مراعاة هذه القواعد، من شأنها أن تجعل اللغة صورة طبق الأصل عن معاني الفكر. حيث إنّ «الألفاظ مغلقة على معانيها، حتّى يكون الإعراب هو الذي يفتحها، وأنّ الأغراض كامنة فيها، حتّى يكون هو المُستخرِج لها، وأنّه المعيار الذي لا يتبيّن نقصان كلام ورجحانه حتّى يُعرَضَ عليه، والمقياس الذي لا يُعرَف صحيح من سقيم حتّى يَرجِع إليه، ولا يُنكِر ذلك إلّا من يُنكِر حسّه، وإلّا من غالط في الحقائق نفسه»[2]. ذلك أنّ الإعراب النّحويّ يميّز معاني الكلمات بعضها من بعض، ويجلّيها ويوضّحها، ويبعدها عن أيّ مغالطة معنويّة أو التباس في ألفاظها. يقول أبو البركات بن الأنباريّ: «العلّة التي وجب لها الإعراب في الأصل إنّما هي إزالة اللبس، لأنّ الاسم يكون فاعلا ومفعولا ومضافا إليه، فلو لم يُعرَب لالتبس الفاعل بالمفعول، والمفعول بالمضاف إليه. وكذلك كان يقع اللبس في قولك: ما أحْسَنَ زيدًا، إذا كنتَ متعجّبا، وما أحْسَنُ زيدٍ، إذا كنتَ مستفهما، وما أحْسَنَ زيدٌ، إذا كنتَ نافيا. فإنّك لو لم تعرب في هذه المواضع لالتبس التّعجّب بالاستفهام، والاستفهام بالنّفي، فأعربوا الأسماء لإزالة اللبس»[3].

ما نريد قوله أنّ المعاني لا تكون ناصعة إلّا بألفاظ تتوخّى قواعد علم النّحو، ولنُضِف شيئا يسيرا من الأمثلة لتوضيح ذلك. إنّ نحو اللغة يقتضي مثلا تركيبا في الألفاظ معيّنا، بأن تتركّب الجملة مثلا من اسمين، أو من فعل واسم. فإذا قلنا: جاء الرّجل، نجد أنّ الفعل «جاء» متآلف لغويّا ومعنويّا مع الاسم «الرّجل»، لأنّ في هذا التّركيب

1- أبو الفتح بن جنّي، **الخصائص: الجزء الأوّل**، 35.

2 - عبدالقاهر الجرجانيّ، **دلائل الإعجاز في علم المعاني**، 87.

3- أبو البركات ابن الأنباري (577-ه/1182م)، **الإغراب في جدل الإعراب ولُمَعُ الأدلّة في أصول النّحو**، قدّم لهما وعُني بتحقيقهما سعيد الأفغاني، دمشق، مطبعة الجامعة السّوريّة، 1377ه/1957م، 97.

مراعاة لقواعد النّحو. أمّا لو أسندنا مثلا الفعل «غاب» إلى الفعل «جاء» فسنحصل على مقولة متنافرة في اللغة والمعنى: «جاء غاب» لأنّها مقولة ضدّ نحويّة[1]. ولنأخذ مثالا أوسع قليلا: «ذهب محمّد إلى البيت» فإنّ لهذه الجملة الصّحيحة في تراكيبها النّحويّة معنى، حتّى وإن لم يقع في الواقع فعل الذّهاب من محمّد، فلو حذفنا فقط حرف «إلى» لأصبحت «ذهب محمّد البيت» وهي جملة بلا معنى لأنّها لم تراعِ في تركيبها بنية نَحْو اللغة العربيّة[2].

ولنأخذ أمثلة جرجانيّة على تبـدّل المعنى تبــــدّلا جذريّا في قواعد التّقديم والتـأخير. ففي الآية القرآنيّة التّالية: " وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا " [القمر، 12] التي جاءت فيها كلمة «عيون» تمييزا، ونحن نعلم أنّ أصل هذا التّمييز مفعولا به في قولنا: «وفجرّنا عيون الأرض»، وأنّ كلتي اللفظتين يدلّان على معنى واحد، غير أنّ الجرجانيّ يبيّن لنا أن لا اعتباط نحويّا في التّقديم والتّأخير، فالجملة الأولى لا تعني ما تعنيه الثّانية. فجملة الآية: " وَفَجَّرْنَا الْأَرْضَ عُيُونًا " تفيد الشّمول، أي تعني أنّ الأرض صارت عيونا كلّها، وأنّ الماء كان يفور من كلّ مكان منها. أمّا جملة: «وفجّرنا عيون الأرض» فلم تفد ذلك المعنى، كون أنّ معناها أنّ الماء قد فار من عيون متفرّقة من الأرض في أماكن متفرّقة[3]. كذلك- يقول الجرجانيّ-: «إذا قلتَ: «ما ضربتُ زيدًا» فقدّمتَ الفعل [على المفعول به]، كان المعنى أنّك قد نفيتَ أن يكون قد وقع ضرب منك على زيد... وإذا قلتَ: «ما زيدًا ضربتُ» فقدّمتَ المفعول كان المعنى على أنّ ضربا وقع منك على إنسان، وظُنَّ أنّ ذلك زيد، فنفيتَ أن يكون إيّاه. فلك أن تقول في الوجه الأوّل: «ما ضربتُ زيدا ولا أحدا من النّاس» وليس لك في الثّاني»[4].

هذه أمثلة بسيطة توضّح لنا أهمّيّة علم النّحو لاستظهار المعاني استظهارا واضحا سليما منطقيّا، لأنّ الفكر المُمَنطَقَة معانيه لعاجز عن إظهارها إن لم يتوخَّ معاني النّحو في إظهاره اللغويّ ذاك، ذلك أنّه «لا يُتصَوّر أن يتعلّق الفكر بمعاني الكلم أفرادا ومجرّدة من معاني النّحو، فلا يقوم وهم ولا يصحّ في عقل أن يتفكَّر مُتَفكِّر في معنى فعل من غير أن يُريد إعماله في اسم، ولا أن يتفكَّر في معنى اسم من غير أن يُريد إعمال فعل فيه وجعله فاعلا له أو مفعولا، أو يُريد منه حكما سوى ذلك من الأحكام،

1- انظر: عبدالله الغذّامي، **الخطيئة والتّكفير من البنيويّة إلى التّشريحيّة نظريّة وتطبيق**، 36.

2 ـ انظر: سامي أدهم، **فلسفة اللغة تفكيك العقلي اللغوي بحث ابستمولوجي انطولوجي**، 287-286.

3- انظر: عبدالقاهر الجرجانيّ، **دلائل الإعجاز في علم المعاني**، 145-144.

4- المصدر السّابق، 162-161.

مثل أن يريد جعله مبتدأ أو خبرا أو صفة أو حالا أو ما شاكل ذلك. وإن أردتَ أن ترى ذلك عيانا، فاعمد إلى أيّ كلام شئت وأزل أجزاءه عن مواضعها، وضعها وضعا يمتنع معه دخول شيء من معاني النّحو فيها»[1].

فعلم النَّحو المُقَعَّد ليحفظ ألفاظ اللغة من الزّلل واللبس، يحفظ بحفظها المعاني ويبين عنها بيانا. ولكنّ انحدارا معنويّا لم يخلُ النّحو منه يرتكز في صلب قواعده رغم أهميّتها في الإفصاح عن المعاني وإيضاحها.

ب - انحدارات المعنى في علم النّحو:

في النّحو مسائل وقواعد تجد فيها انزلاقات للمعنى، وتكلّفا في التّفسير يُحدِث شرخا معنويّا، وهذه المسائل والقواعد ليست قليلة في علم النّحو، ولا هي من الشّواذّ عند مذهب نحويّ وآخر، بل تلقاها في أسس قواعد النّحو وأكثرها شيوعا، وتعثر عليها بين مسائل لا يواريها أيّ خلاف. وليس في ذلك غرابة ولا استهجان، ولا طعن في هذا العلم وقواعده، ولا نقد لما كُتِب باللغة العربيّة مراعيا قواعد هذا العلم، فعلم النّحو علم كسائر العلوم فيه صواب وفيه خطأ، قابل دائما لأن يُتفَحَّص كبقيّة العلوم، ومؤهَّل لأن يُجدَّد في مناهجه، بل وفي بعض قواعده، ولأن يُحذف منه أو يُزاد عليه. فلا شيء مقدّس في العلم، ولا قداسة لعلم النّحو، بل القداسة للغة العربيّة كونها لغة أنزل الله بها كتابه، وثمّة فرق بين اللغة والنّحو، فلا تزيغ نفس أحد فيرجمنا بأوصاف ونعوت نحن أبعد ما نكون عنها. يقول الدّكتور السّعران: «فلو أخبرتهم أنّ هذا «النّحو» كان من الممكن أن يتّخذ صورة أخرى لو أنّه كان قد أقيم على أسس أخرى، وأنّه قد يأتي عالم فيضع للعربيّة «نحوا» جديدا يغاير هذا النّحو المألوف الذي نتدارسه لاختلط عليهم الأمر ولم يُحسِنوا إدراكه»[2].

إنّ دارس علم النّحو كثيرا ما يقع على قواعد تثير غرابته، فيسأل: لماذا نجعل هذه كذا لا كذا؟ ولِمَ نعرب هذا بذلك وهو ليس كذلك؟ فيجد تضاربا بين المعنى الواضح من الجملة وبين إعراب ألفاظها على خلاف ما أبدته من معنى. فنحن نقول مثلا- وهو مثال عبدالقاهر- «جاءني زيد يُسرِع عمرو أمامه» ونفهم سريعا من الجملة أنّ فاعل المجيء زيد، وأنّ فاعل الإسراع عمرو، وهو معناها الحقيقيّ والواضح دون تفسير، فيأتي النّحو ليُعلِمنا أنّ «يُسرع» حال لزيد، مع أنّ فاعلها هو عمرو[3]. ونقول مثلا:

1 - عبدالقاهر الجرجانيّ، **دلائل الإعجاز في علم المعاني**، 387.

2 - محمود السّعران، **علم اللغة مقدّمة للقارئ العربيّ**، 41.

3- انظر: عبدالقاهر الجرجانيّ، **دلائل الإعجاز في علم المعاني**، 233-232.

«قام زيد»، ونقول: «زيد قام». والمعنى في حقيقته الواقعيّة واحد لم يختلف، ولكنّ علم النّحو يجعل الجملة الأولى جملة فعليّة معتبرا أنّ زيدا هو الفاعل لفعل القيام، أمّا الجملة الثّانية فجملة اسميّة معتبرا أنّ زيدا مبتدأ وخبره جملة «قام»، أمّا فاعل فعل القيام فهو ضمير مضمر، وهو فاعل صوريّ، أمّا الفاعل في الحقيقة فهو ما قضى علم النّحو بجعله مبتدأ وهو «زيد». فلم يراعِ علم النّحو ها هنا المعنى الحقيقيّ لجملة «زيد قام»، فسمّى زيدا مبتدأ مع أنّه فاعل في المعنى. فإذا سألتَ عن السّبب قيل لك: لأنّه لا يجوز للفاعل أن يتقدّم على فعله. فإذا عُدتَ فسألتَ: ولِمَ لا يجوز للفاعل التّقدّم على الفعل؟ أجابوك إجابة الكسائيّ الشّهيرة «هكذا خُلِقتْ»[1].

وقل مثل ذلك فيما يقتضيه علم النّحو من رفع الفاعل ونصب المفعول وجرّ المضاف إليه، فإذا بنا نعثر بين مسائله على مفعول به مرفوع وفاعل منصوب أو مجرور، «ألا ترانا نقول: ضُرِب زيدٌ، فنرفعه وإن كان مفعولا به، ونقول: إنّ زيدا قام، فننصبه وإن كان فاعلا، ونقول: عجبتُ من قيام زيد، فنجرّه وإن كان فاعلا...»[2]. فرفعنا «زيدا» في «ضُرب زيدٌ» مع أنّه هو المضروب في الحقيقة، أي هو المفعول به في المعنى وكان من حقّه النّصب، ونصبنا «زيدا» في «إنّ زيدا قام» مع أنّه هو القائم بفعل القيام في الحقيقة، أي هو الفاعل في المعنى وكان من حقّه الرّفع، وخفضنا «زيدا» في «عجبتُ من قيام زيدٍ» مع أنّه هو القائم بفعل القيام في الحقيقة، أي هو الفاعل في المعنى وكان من حقّه الرّفع كذلك. وهذا يعني أنّ قواعد علم النّحو لا تلفتُ انتباها إلى المعاني الحقيقيّة التي تظهرها الألفاظ، ولا تصبّ عنايتها إلّا على الألفاظ من حيث هي كذلك. «ألا ترى أنّ الفاعل عند أهل العربيّة ليس كلّ من كان فاعلا في المعنى، وأنّ الفاعل عندهم هو كلّ اسم ذكرته بعد الفعل، وأسنَدْتَ ونسبتَ ذلك الفعل إلى ذلك الاسم، وأنّ الفعل الواجب وغير الواجب في ذلك سواء...»[3].

لعلّه الأمر الذي أدّى ببعض النّاقدين إلى الهجوم على علم النّحو كونه علما متفلّتا من حقيقة المعنى، علما يعالج اللغة «دون الالتفات إلى المعنى، إذ يضع قواعد صوريّة لصياغة ألفاظ من ألفاظ أخرى، آخذا في اعتباره فقط الألفاظ، من حيث هي أشكال تخضع للتّراكيب المختلفة. ففي اللغة العربيّة، على سبيل المثال، نصوغ اسم الآلة «مَغْرَفة» من المصدر «غَرَفَ»، مع جهلنا للمعنى، وذلك قياسا على وزن «مَفْعَلة»

1- سئل الكسائيّ في مجلس يونس عن قولهم: لأضربنَّ أيُّهم يقوم (بضمّ الياء)، لِمَ لا يقال: لأضربنَّ أيَّهم؟ (بفتح الياء) فقال: أيُّ هكذا خُلِقتْ.

2- أبو الفتح بن جنّي، **الخصائص: الجزء الأوّل**، 184.

3- المصدر السّابق، 185.

فقط. وكذلك، نركّب الجملة الفعليّة «طارت العنقاء»، إذا اتّبعنا القاعدة التي تنصّ على تركيب الجملة الفعليّة من فعل أولا ثمّ اسم، وعرفنا أنّ «طارت» فعل، و«العنقاء» اسم، دون أدنى إدراك للمعاني»[1]. وقد شنّ ابن مضاء القرطبيّ هجوما شـــــــرسا على علم النّـــحو في كتابه «الردّ على النّحاة»، وبغضّ النّظر عن الدّافع الفقهيّ لتأليف مُؤلَّفه، وعن حصر اهتمامه في إلغاء نظريّة العامل في النّحو، ومع أنّني أقرّ بضعف حججه في كثير ممّا أبداه في هذا الكتاب، يبقى أنّ هنالك مسائل نجح في تبرير ضعفها واعتباطيّة التّسليم بها، لافتا النّظر إلى قلّة اهتمام علم النّحو بحقيقة المعنى. وسنذكر لك الآن مسألة من تيك المسائل التي تُظهِر شذوذا نحويّا عن المعاني.

في النّحو تكلّف في تقدير العوامل وإضمارها، فتلقى النّحاة مولعين بتقدير الألفاظ تقديرا ليس فيه إنصاف للمعنى، فإنّ قولنا: أزيدًا ضربتَه؟ يفيد تساؤلا عن ضربك زيد، ولا حاجة إلى إيضاح معناه بتقدير فعل قبل «زيد» ليكون العامل في نصبه، فيكون التّقدير: أضربتَ زيدًا ضربته؟ إذ ما معنى ذلك سوى المعنى الأوّل، بل في هذه الزّيادة تكلّف في اللفظ وتعجرف على المعنى، « وهذه دعوى لا دليل عليها إلّا ما زعموا من أنّ «ضربتَ» من الأفعال المتعدّية إلى مفعول واحد، وقد تعدّى إلى الضّمير، ولا بدّ لزيد من ناصب، وإن لم يكن ظاهرا فمقدّر، ولا ظاهر، فلم يبقَ إلّا الإضمار. وهذا بناء على أنّ كلّ منصوب فلا بدّ له من ناصب! ويا ليت شعري ما الذي يضمرونه في قولهم: «أزيدًا مررتَ بغلامه؟» وقد يقوله القائل منّا ولا يتحصّل له ما يضمر! والقول تامّ مفهوم، ولا يدعو إلى هذا التّكلّف إلّا وضع: كلّ منصوب فلا بدّ له من ناصب»[2].

لا نريد الإكثار من الأمثلة التي عجّ بها كتاب ابن مضاء في مسألة تقدير العوامل، لنثبت أنّ في النّحو ضعفا معنويّا، ومبالغة تُرهق الذّهن في تفسير الألفاظ وحركاتها مع وضوح معانيها. فقد ثبت لنا ذلك، بل إنّك لتقرّ بذلك عندما تقرأ كتابا واحدا من أمّات الكتب في علم النّحو. ولمّا بدا لنا قصور علم النّحو عن إنصاف المعنى وتقديم حقيقته، وعنايته بألفاظ اللغة وحركاتها أكثر من عنايته بالمعاني كما هي، كان لا بدّ لهذا العلم من معين يعينه، شرط أن يكون هذا المعين مهتما بضبط المعاني وتنظيمها، ولذلك فلا معين لعلم النّحو أنسب من علم المنطق. ولكنّ هذا العلم أيضا يعتريه قصور في ألفاظه ومعانيه، فكيف له أن يعين النّحو في تنظيم المعاني وهو بحاجة إلى من يعينه

1 عادل فاخوري، **المنطق الرّياضي**، بيروت، دار العلم للملايين، د.ت، 76.

2 - ابن مضاء القرطبيّ (592-هـ/1196م)، **كتاب الرّدّ على النّحاة**، حقّقه شوقي ضيف، القاهرة، دار المعارف، ط3، 1402هـ/1982م، 79.

في ذلك؟ من هنا يتبدّى لنا التّكامل المعنويّ في علاقة النّحو بالمنطق، ففي النّحو قصور معنويّ، وفي المنطق قصور معنويّ، والنّحو بحاجة إلى المنطق، والمنطق بحاجة إلى النّحو وإلى لفت الإنتباه إلى بلاغة اللغة، وبتعاون المنطق مع اللغة تنسدّ ثغرات المعنى وتكتمل حقيقته.

ج – حاجة علم النّحو إلى المنطق:

يقول الفارابي: «إنّ نسبة صناعة المنطق إلى العقل والمعقولات كنسبة صناعة النّحو إلى اللسان والألفاظ. فكلّ ما يعطيناه علم النّحو من القوانين في الألفاظ، فإنّ علم المنطق يعطينا نظائره في المعقولات»[1]. لأجل ذلك كانت الألفاظ المُنظَّمة نحويّا المختلة المعاني بحاجة إلى منطق يُعقلِن معانيها، لتكون معانٍ يقبلها العقل بمنطقه دون أن ينحصر قبولها في حدس اللغة وسجيّة اللسان. ذلك أنّ النّحو يصبّ اهتمامه على الألفاظ، ولكثرة اهتمامه بها يغفل عن معانيها، أمّا المنطق فغايته المعنى وتصويبه بالعقل. وتلك حجّة متّى بن يونس في المناظرة التي دارت بينه وبين أبي سعيد السّيرافيّ والتي نوّهنا لها سابقا، وهي حجّة عقدها متّى ليُثبت حاجة النّحويّ إلى المنطق لكونه علما يبحث في المعاني، على خلاف النّحو المهتمّ بالألفاظ وحدها، وذلك بغية إظهار فضل المنطق على النّحو. قال متّى: «... وبالنّحويّ حاجة شديدة إلى المنطق، لأنّ المنطق يبحث عن المعنى، والنّحو يبحث عن اللفظ، فإن مرّ المنطقيّ باللفظ فبالعرض، وإن عثر النّحويّ بالمعنى فبالعرض، والمعنى أشرف من اللفظ، واللفظ أوضع من المعنى». فقال أبو سعيد [وفي الكلام تأييد ورضى]: «... النّحو منطق ولكنّه مسلوخ من العربيّة، والمنطق نحو ولكنّه مفهوم باللغة، وإنّما الخلاف بين اللفظ والمعنى، أنّ اللفظ طبيعيّ والمعنى عقليّ، ولهذا كان اللفظ بائدا على الزّمان، لأنّ الزّمان يقفو أثر الطّبيعة بأثر آخر من الطّبيعة، ولهذا كان المعنى ثابتا على الزّمان، لأنّ مستملى المعنى عقل، والعقل إلهيّ، ومادّة اللفظ طينيّة، وكلّ طينيّ متهافت...»[2].

فإذا كان اللفظ متهافتا- باعتراف أبي سعيد إمام النّحاة في عصره- فلا بدّ له من معنى يحييه، والمنطق سيّد المعنى. ولكن، كيف يمكن للمنطق أن يصوّب جملة نحويّة؟ لنأخذ جملة لا خلل نحويّ فيها ولا زلل لفظيّ في تركيبها، مثل أن نقول: «خالد رجل كريم» فهي مؤلّفة من مبتدأ وخبر وصفة للخبر، وهي جملة سليمة التّركيب النّحويّ وسليمة المعنى كذلك. اعقد جملة أخرى في التّركيب نفسه، ولنقل مثلا: «خالد عدد

1- أبو نصر الفارابي، **إحصاء العلوم**، 68.

2- أبو حيّان التّوحيديّ، **كتاب الإمتاع والمؤانسة**، 105-104.

مزدوج» وهي جملة سليمة التّركيب النّحويّ مؤلّفة من مبتدأ وخبر وصفة للخبر، ولكنّها جملة خالية من المعنى. وبكلمة أخرى، إنّ الجملة الأولى جملة منطقيّة لأنّها حَوَتْ معنى عقلانيّا، أمّا الجملة الثّانية فليست من المنطق في شيء لأنّها جملة بلا معنى، هذا رغم أنّ الجملتين سليمتان لغويّا من حيث تركيبهما النّحويّ ومراعاتهما قواعد علم النّحو.

كذلك لنعقد مقابلة بين الجملتين التّاليتين: «الرّجل صادق» و «السّمكة صادقة»، فمن الواضح أنّ الجملتين مركبتان تركيبا نحويّا سليما، وليس من العسير على قواعد علم النّحو أن تصوغ جملة «السّمكة صادقة»، لأنّها جملة لا خطأ نحويّ فيها، إنّما الانحراف فيها يأتي من المعنى، فبينما يوجد تلاؤم دلاليّ بين معنى مفهوم كلمة «رجل» ومفهوم كلمة «صادق»، ينعدم ذلك بين معنى كلمة «سمك» ومعنى كلمة «صادق». هذا الانعدام المعنويّ لا يكشفه علم النّحو بقواعده، بل علم المنطق الباحث في المعنى، والسّاعي إلى عقلنته[1]. وهنالك الكثير من العبارات التي يمكن لأيّ أحمق أن يؤلّفها يكون لها مُعبَّر لغويّ وتكون صحيحة نحويّا لكن لا معنى لها، لأنّ المنطق لم يتدخّل في فحص معناها إن كان معقولا أم غير معقول. فالمنطق مثلا لا يقبل جملة تحوي تناقضا معنويّا، ويعتبر هذه الجملة خالية من المعنى، أمّا النّحو فلا يعير اهتمامه إلى ذاك التّناقض في معنى الجملة إذا كانت مراعية أتمّ المراعاة قواعده التّركيبيّة. فمثلا إنّ جملة «الكرة المسطّحة تتدحرج على الأرض» لا تخرق قواعد النّحو، فهي صحيحة نحويّا، ولكنّها تخرق قواعد المنطق إذ اجتمع فيها تناقض (الكرويّ والمسطّح)، فهي غير صحيحة منطقيّا، وما ليس صحيحا منطقيّا لا معنى له. فهي جملة لها مُعبَّر لغويّ نحويّ ولكن لا معنى لها كونها انحرفت عن منطق العقل والواقع[2].

كذلك تبرز حاجة علم النّحو إلى المنطق في مسألة تقسيم الكلمات وفرزها، فلا تقتصر هذه الحاجة على الجمل وتراكيبها لفظا ومعنى، بل كذلك تشمل الكلمات المفردة. فإنّ علم النّحو يقسّم الكلمة إلى اسم وفعل وحرف، وبالتّالي فلا فرق عند النّحاة بين «محمّد» و«إنسان» و«حجر» و«عين» و«منضدة» و«شعور» و«حب» فكلّ من هذه الكلمات هي أسماء، بينما نجد المنطق يفرّق بينها فـ«محمّد» مثلا اسم جزئيّ ينطبق على مفرد، و«إنسان» اسم كلّيّ ينطبق على كثيرين (سائر أفراد النّوع الإنسانيّ)، «ومنضدة» اسم يدلّ على شيء ماديّ محسوس، و«شعور» اسم يدلّ على حالة نفسيّة انفعاليّة جوّانيّة، و«حب» اسم معنى، و«محمّد» اسم ذات، و«حجر» اسم مختصّ، و«عين» اسم مشترك... وهكذا. وقل مثل ذلك في الأفعال، فلا يفرّق النّحو مثلا بين فعل

1- انظر: عادل فاخوري، **اللسانيّة التّوليديّة والتّحويليّة**، 56.

2- انظر: سامي أدهم، **فلسفة اللغة تفكيك العقلي اللغوي بحث ابستمولوجي انطولوجي**، 285.

«يمشي» وفعل «يعتقد»، فكلاهما في اللغة فعل ولكن لكلّ فعل منهما منطقه. وحاجة النّحو إلى المنطق بتمييز هذه الألفاظ لا تكمن وهي مفردة، وإنّما حينما توضع في جملة. فالجملة «زيد يمشي» لها منطق معنوي مخالف لجملة «زيد يعتقد»، أمّا في النّحو فهما سواء. ففي المنطق تصدق القضيّة «زيد يمشي» إذا كان يمشي، وتكذب إذا كان زيد جالسا مثلا. أمّا الاعتقاد فليس حركة ماديّة، وإنّما هي حالة عقليّة قد تفصح عن ذاتها في سلوك وقد لا تفصح. والقضيّة «زيد سينال الجائزة» تصدق إذا طابقت الواقع وتكذب إذا جاء الواقع مخالفا لها، لكنّ القضيّة «أعتقد أنّ زيدا سينال الجائزة» لا تصدق لمجرّد أنّ زيدا نال الجائزة، ذلك لأنّ اعتقادي بذلك لا يتوقّف على واقعة اتنبأ بها وإنّما يستند إلى مبرّرات عندي، فقد لا ينال الجائزة فعلا لكنّي لا زلت أعتقد أنّه يستحقّها[1].

من هنا كان على اللغة أن تستعين بقوانين منطقيّة تزيد قوانين النّحو قدرة على استيعاب المعاني وتمايزها. ولكنّ في اللغة كثيرا من التّسليمات الإعتباطيّة لحدس اللسان، فمعظم النّحاة يسلّمون بقواعد النّحو والصّرف كما هي دون احتكام تمحيصيّ إلى العقل والمنطق بغية تجلية المعنى واستنهاض علّة التّقعيد. مثل ذلك ما ذكره ابن جنّي عن حديثه مع أبي عبدالله الشجريّ، وهو أعرابيّ ممّن كان يعتمد عليهم في نقل اللغة. يقول: «وسألته يوما فقلت له: كيف تجمع «دُكَّانا»؟ فقال: دكاكين، فقلت: فسرحانا؟ قال: سراحين، فقلت: فقرطاسا؟ قال: قراطيس، قلت: فعثمان؟ قال: عثمانون، فقلتُ له: هلّا قلتَ أيضا عثامين؟ قال: أيْش عثامين! أرأيتَ إنسانا يتكلّم بما ليس من لغته، والله لا أقولها أبدا»[2]. ولسنا نعلم ما يمنع جمع «عثمان» على «عثامين»، مع أنّها على وزن بقيّة الأسماء التي ذكر؟ وإنّي لأعتقد أنّ هذا الشّواذ والاعتباط في النّحو والصّرف هو الأمر الرّئيس في تنفير كثير من الدّارسين للغة العربيّة. فما يمنع إمعان القياس في كلّ مسألة نحويّة أو صرفيّة؟ ما يمنع من تحسين قواعد النّحو وتسهيلها؟ ما يمنع من مَنْطَقَة علم النّحو؟ لا شيء سوى التّعصّب لحدس اللسان. نحن لا نودّ أن ننكر أهمّيّة النّقل والسّماع في علم النّحو واللغة عموما، ولكن ثمّة ضرورة لا تُغفَل تقتضي الاحتكام إلى العقل والمنطق والقياس في محيط اللغة العربيّة. وهو أمر صرّح به أبو البركات ابن الأنباريّ قائلا: «اعلم أنّ إنكار القياس في النّحو لا يتحقّق، لأنّ النّحو كلّه قياس، ولهذا قيل في حدّه: النّحو علم بالمقاييس المستنبطة من استقراء كلام العرب. فمن أنكر القياس، فقد أنكر النّحو. ولا يُعلَم أحد من العلماء أنكره، لثبوته بالدّلائل القاطعة

1- انظر: محمود فهمي زيدان، **في فلسفة اللغة**، 23.

2- أبو الفتح ابن جنّي، **الخصائص: الجزء الأوّل**، 242.

والبراهين السّاطعة»[1]. ويقول في موضع آخر: «إذا بطل أن يكون النّحو رواية ونقلا، وجب أن يكون قياسا وعقلا، والسّرّ في ذلك هو أنّ عوامل الألفاظ يسيرة محصورة، والألفاظ كثيرة غير محصورة، فلو لم يجز القياس واقتُصِر على ما ورد في النّقل من الاستعمال لأدّى ذلك إلى أن لا يفي ما يُحصَر بما لا يُحصَر، ويبقى كثير من المعاني لا يمكن التّعبير عنها لعدم النّقل، وذلك مناف لحكمة الوضع، فلذلك وجب أن يوضع وضعا قياسيّا عقليّا لا نقليّا. ألا ترى أنّ اللغة لما وُضعَت وضعا نقليّا لا عقليّا لم يجز إجراء القياس فيها، واقتصر فيها على ما ورد به النّقل؟... فلو قلنا إنّ النّحو يثبت نقلا لا قياسا وعقلا لأدّى ذلك إلى رفع الفرق بين اللغة والنّحو، وإلى التّسوية بين المقيس والمنقول، وذلك خلاف للمعقول»[2].

لكي تَسهُل قواعد اللغة وتُبرَّر ألفاظها وتنجلي معانيها، عليها أن تتحرّر من بعض الحدوس الاعتباطيّة، وأن تُبرِّد حميّتها فيما نُقِل، ثمّ تحتكم في مآزقها المعنويّة إلى العقل والمنطق والقياس. ولعلّنا بذلك نصرّح بأن يجب أن تكون اللغة عقلا، فنناقض برأينا هذا ما أبداه أحمد حاطوم في كتابه «اللغة ليست عقلا»، الذي ذهب فيه إلى تقديس حدسنا اللغويّ، رافضا رفضا تامّا ونهائيّا تدخّل العقل والمنطق في اللغة وقواعدها. يقول في مطلع كتابه: «إنّنا بكفايتنا اللغويّة، أي بحدسنا وسليقتنا، إنّما نحكم على نحويّة التّراكيب التي تتضمنها صورنا النّحويّة... إنّنا بكفايتنا اللغويّة نحكم على نحويّة التّراكيب أكثر بكثير ممّا نحكم عليها بقواعدنا المجرّدة والاحتكام إليها»[3]. ثمّ يفيض في ذكر أمثلة وجمل لكتّاب من الكتب والجرائد لم تراعِ حدسيّة النّحو في تراكيبه، ويبرّر ذلك بأنّ خطأها مردّه إلى احتكام كاتبيها إلى العقل والمنطق. فيهاجم هؤلاء الكتّاب بقوله: «يرفضون الإصغاء إلى حدسهم اللغويّ، مؤثرين عليه احتكاما شكليّا مُبتسَرا إلى شواهد القدماء، أو تحليلا منطقيّا...»[4]. ولكنّ حاطوم نفسه سريعا ما يعود مصرّحا بأنّ «دخول العقل في اللغة مقبول، وتدخّله فيها مرفوض»[5]. وأنّ «كلّ نشاط لغويّ من نشاطات اللسان إنّما يكون نشاطا لغويّا سويّا يظلّ معه دخول العقل في اللغة عنصرا طبيعيّا، أي أنّ عنصر العقل يدخل في تكوين الكلام كدخول العناصر اللغويّة فيه، مع

1- أبو البركات ابن الأنباري، **الإغراب في جدل الإعراب ولُمَعُ الأدلّة في أصول النّحو**، 44.

2- المصدر السّابق، 48.

3- أحمد حاطوم، **اللغة ليست عقلا (من خلال اللسان العربيّ)**، 14.

4- المرجع السّابق، 22.

5- المرجع السّابق، 94.

ما يميّز عنصر العقل في النّشاط اللغويّ من العناصر اللغويّة...»[1].

لسنا بصدد الرّدّ على حاطوم، ولا نودّ ذلك أصلا، ولا غايتنا إيقاعه في التّناقض مع نفسه، لا بل في كتابه خير كثير ومنفعة لدارس اللغة، وكلّ الأمثلة التي ذكر لحقّا شاذّة عن قواعد النّحو، ولكن لا لأنّها اتّخذت المنطق العقليّ مقياسا بدل حدس اللغة، بل لأنّ كاتبيها ليسوا أصحاب لغة ولا منطق، بل إنّ ما ركّبوه من جمل لمناف لقواعد المنطق حتّى. إنّ كلّ ما نريده هو التّوقّف عند ما انتهى إليه حاطوم من أنّ العقل عنصر رئيس وطبيعيّ من عناصر اللغة، ودخوله في تكوين قواعدها أمر يستحيل إنكاره، ولكنّه يأبى تدخّل العقل في اللغة. وهو ما يقرّه كلّ عالم ودارس ومدرّس للغة، فالعقل لا يُغفَل عنه إثر الحديث عن اللغة. ونحن لم نرد بما ذكرناه سوى التّأكيد على أهمّيّة منطق العقل في تصويب معاني اللغة، ومدى حاجة النّحو إليه. ونحن بهذا التّأكيد نثبت دخول العقل في اللغة، ونزيد على ذلك أن ثمّة حاجة في بعض مسائل النّحو لتدخّل المنطق فضلا عن دخوله، وهذا التّدخّل الذي ندعو إليه لا ينقص من جدوى النّحو شيئا، لأنّ هذا العلم المحتاج إلى المنطق، يكون المنطق بحاجة إلى دخوله وتدخّله في مواضع، لأنّ حقيقة المعنى لا تكتمل إلّا بتداخل العلمين ببعضهما بعضا، ودخولهما في بعضهما بعضا، وتدخّلهما في بعضهما بعضا.

د – حاجة علم المنطق إلى لغة نحويّة:

إنّ دراسة المنطق لمعاني الفكر يُوجب عليه أن يدرس الألفاظ التي تُعبِّر عن هذه المعاني، ذلك أنّه عاجز عن تنظيم المعاني في الفكر دون لغة ظاهرة، لأنّ المعاني الفكريّة لا تُضبَط قواعدها في وهم أو خيال أو فضاء أو خلاء، بل تُضبَط باللغة التي تتجسّد بها. ولأجل ذلك كانت الألفاظ إحدى موضوعات علم المنطق، فالمنطق يُعنى بالألفاظ إذًا فضلا عن عنايته بالمعاني، ولكنّه لا يلفت نظرا إلى هذه الألفاظ إلّا من حيث هي معانٍ حسيّة. «فإذا كان المنطق يبحث في الفكر، فهو مضطر أيضا إلى البحث في التّعبير عنه، أي في اللغة. بل إنّ أهمّيّة دراسة اللغة بالنّسبة إلى المنطق لتظهر في اسمه نفسه، فهو مأخوذ من النّطق أو الكلام... من هنا كان على المنطق أن يُعنى باللغة من ناحية أنّها تعبير عن الفكر، وأنّ هذا التّعبير يجب أن يكون دقيقا مُحكَما حتّى لا يؤدّي ذلك إلى لبس وخطأ في التّفكير مصدره عدم الدّقّة أو الخلط في التّعبير... فوجد المنطق أمامه علما من علوم اللغة يُعنَى بهذه النّاحية، ألا وهو النّحو»[2].

1- أحمد حاطوم، **اللغة ليست عقلا (من خلال اللسان العربيّ)**، 96.

2- عبدالرّحمن بدوي، **المنطق الصّوريّ والرّياضيّ**، 32-31.

فطبيعة المنطق التي تقتضي منه أن يبحث في المعاني تجرّه إلى أن يبحث في الألفاظ، ولكن لمّا كانت عناية المنطق باللغة طفيفة خفيفة وعرضيّة، كان لا بدّ له من علم تحتلّ اللغة كلّ عنايته فيعينه على تنظيم معانيه الفكريّة وقت تجلّيها. وهذا العلم هو علم النّحو. ففي المنطق قصور لغويّ ونقص معنويّ، وهو بحاجة إلى لغة تسدّ مواضع

تقصيره، وتكمل معانيه. وعلى هذه اللغة أن تلتزم قواعد النّحو. فلغة المنطق يجب أن تكون نحويّة، لأن لا علم أكثر إعانة للمنطق من علم النّحو. يقول راسل: «... وفي اعتقادي أنّ دراسة النّحو تلقي ضوءً على مسائل الفلسفة أكثر ممّا يعترف به الفلاسفة عادة... وكثيرا ما يمكن استخدامها بفائدة كبيرة كأداة من أدوات الكشف... وعلى العموم ففي نظري إنّ النّحو يقرّبنا من المنطق الصّحيح أكثر ممّا يعترف به الفلاسفة عادة، وسنتّخذ النّحو مرشدا لنا...»[1]. فلنكن راسليّين إذًا ونتّخذ النّحو مرشدا لنا في قضايا المنطق.

لا يدرس المنطق سوى الجمل الخبريّة التي تحتمل الصّدق والكذب، وهذه الجمل يُسمِّيها المنطق قضايا، أمّا الجمل الإنشائيّة فليست جملا (قضايا) بالنّسبة إلى المنطق. ولو أردنا أن نستبعد تماما الجمل الإنشائيّة من حيّز تفكيرنا وكلامنا، ثمّ حصرنا فكرنا ولغتنا بما يحتمل صدقا أو كذبا، فسنكون آنئذ قد حكمنا على أنفسنا بالجمود الفكريّ واللغويّ، وحوّلنا الإنسان إلى كائن آليّ، أو إلى رقم رياضيّ ومعادلة حسابيّة. فإنّكَ لو تتّبعت فكرك لوجدتَ أنّ تفكيرك بمعاني الإنشاء أضعاف تفكيرك بمعاني الخبر القضويّ، بل إنّ جُلّ كلامنا وحديثنا أمر ونهي ونداء واستفهام وتعجّب ومدح وذمّ ودعاء ورجاء وتمنّ، ولكلّ من ذلك معانٍ لا يستشعر الإنسان وجوده دونها، بل إنّ مفتاح المعرفة السّؤال أي استفهام أي جملة إنشائيّة، وصلب التّفلسف «لماذا؟» فكيف لنا أن نطرد الإنشاء من مسرح المعنى؟ وإنّ إهمال المنطق لهذه الجمل لأضعف نقطة معنويّة فيه حسبما نرى، وهو هنا محتاج إلى عون النّحو المهتم اهتماما واسعا في هذا الجانب من الكلام.

ولأنّ المنطق يهتمّ بالخبر وحده، ولا يعنيه منه سوى معناه الظّاهر، دون أن يدقّق في ألفاظه، مع العلم أنّ أيّ زيادة لغويّة تزيد معنى، وأيّ نقص لغويّ ينقص معنى، أيّ حرف معنويّ نحويّ يُزاد على قضيّة معيّنة يحدث تغييرا في معناها. وهو أمر لا يتنبّه إليه المناطقة، وهم فيه بحاجة إلى لفتة نحويّة تنقذ حقيقة المعنى. يذكر عبدالقاهر الجرجانيّ قصّة يرويها عن ابن الأنباريّ توضّح ما نحن ذاهبون إلى إيضاحه، ومفاد

1- جمال حمّود، **المنعطف اللغويّ في الفلسفة المعاصرة برتراند راسل نموذجا**، 134.

القصّة الآتي: «ركب الكنديّ المتفلسف إلى أبي العبّاس[1] وقال له: إنّي لأجد في كلام العرب حشوا، فقال له أبو العبّاس: في أيّ موضع وجدتَ ذلك؟ فقال: أجد العرب يقولون: «عبدالله قائم»، ثمّ يقولون: «إنّ عبدالله قائم»، ثمّ يقولون: «إنّ عبدالله لقائم»، فالألفاظ متكرّرة والمعنى واحد. فقال أبو العبّاس: بل المعاني مختلفة لاختلاف الألفاظ، فقولهم: «عبدالله قائم» إخبار عن قيامه، وقولهم: «إنّ عبدالله قائم» جواب عن سؤال سائل، وقولهم: «إنّ عبدالله لقائم» جواب عن إنكار منكر قيامه. فقد تكرّرت الألفاظ لتكرّر المعاني»[2].

وإذا ما عدنا إلى مناظرة متّى وأبي سعيد التي ذكرنا تأكّد لنا أنّ المناطقة قليلو المعرفة بالألفاظ، ولا يلحظون سوى ألفاظهم التي اعتادوها، ولا يتأمّلون في تراكيب اللغة، بل يختطفون الأفاظ اختطافا بمجرّد أن بدا لهم معنى، فيتشبّثون بالمعنى ويهزّلون ألفاظه: «قال أبو سعيد:... ما تقول في قول القائل: «زيد أفضل الإخوة»؟ قال [متّى]: صحيح. قال: فما تقول إن قال: «زيد أفضل إخوته»؟ قال: صحيح. قال: فما الفرق بينهما مع الصّحّة؟ فبَلَح (عجز) وجَنَح (مال) وغصّ بريقه. فقال أبو سعيد: أفتيتَ على غير بصيرة ولا استبانة... قال متّى: بيّن لي ما هذا التّهجين. قال أبو سعيد: إذا حضرتَ الحلقة استفدت، ليس هذا مكان التّدريس، هو مجلس إزالة التّلبيس، مع من عادته التّمويه والتّشبيه، والجماعة تعلم أنّك أخطأتَ، فلمَ تدّعي أنّ النّحويّ إنّما ينظر في اللفظ دون المعنى، والمنطقيّ ينظر في المعنى لا في اللفظ؟ هذا كان يصحّ لو أنّ المنطقيّ كان يسكتُ ويجيل فكره في المعاني، ويرتّب ما يريد بالوهم السّانح والخاطر العارض والحدس الطّارئ، فأمّا وهو يريغ أن يبرّر ما صحّ له الاعتبار والتّصفّح إلى المتعلّم والمُناظِر، فلا بدّ له من اللفظ الذي يشتمل على مراده، ويكون طباقا لغرضه، وموافقا لقصده... فإذا قلتَ: زيد أفضل إخوته لم يجز، وإذا قلتَ زيد أفضل الإخوة جاز، والفصل بينهما أنّ إخوة زيد هم غير زيد، وزيد خارج عن جملتهم...»[3].

إنّ اهتمام علم المنطق بالمعاني ضيّق فسحة الألفاظ عليه وجعلها تتطلسم أمام قواعده، لأنّ للألفاظ لعبة لا يتقن أداءها سوى علم النّحو، ولمّا كانت الألفاظ لباس المعاني، وجب على المنطق أن يستعين بالنّحو حتّى يُقنِّن لغة معانيه. وقد «لاحظ دستوت دو تراسي ذات يوم أنّ أفضل الكتب الموسّعة في المنطق في القرن الثّامن عشر، قد كتبها نحويّون»[4].

1- هو ثعلب أو المبرّد، وكانا متعاصرين ومتفقين في الكنية.

2- عبدالقاهر الجرجانيّ، **دلائل الإعجاز في علم المعاني**، 312.

3- أبو حيّان التّوحيديّ، **كتاب الإمتاع والمؤانسة**، 108-107.

4- ميشيل فوكو، **الكلمات والأشياء**، 124.

لقد تبيّن لنا أنّ للنّحو حاجة لأن يكون منطقا، وأنّ للمنطق حاجة لأن يكون نحوا، وذلك عودة إلى طبيعة كلّ علم منهما في موضوعاته واهتماماته، فجمل نحويّة يضيع معناها فيظهر المنطق ليلتقطه أو يُعلِن موته، وقضايا منطقيّة تحتضر ألفاظها فيتدخّل النّحو لإغاثتها، كون أنّ المعاني لتبقى في انحدار والتباس ما لم يُنظَر إليها بعينين، عين النّحو وعين المنطق. وعليه فلا يتبدّى للنّاظر بعين واحدة سوى مشهد معنويّ يحيطه ضباب لغويّ لا ينتهي. وبهذا «تبيّن لكَ أنّ البحث عن المنطق قد يرمي بكَ إلى جانب النّحو، والبحث عن النّحو قد يرمي بكَ إلى جانب المنطق، ولولا أنّ الكمال غير مستطاع لكان يجب أن يكون المنطقيّ نحويّا، والنّحويّ منطقيّا»[1].

٥ – لغة البلاغة ومنطق المعنى:

رأينا أنّ هناك انسجاما بين النّحو والمنطق، وأنّ كلّا من العلمين يكمّل بعضهما بعضا، غير أنّ النّحو فرع من اللغة وليس اللغة برمّتها. ففي اللغة تعابير تناقض المنطق وتتضارب مع قوانينه، تعابير تتلاعب بالألفاظ والمعاني تلاعب الدّاء في جسد الإنسان، فتركّب ألفاظا متلاشية المعاني، تُسنِد لفظا في أقصى اليمين إلى لفظ في أقصى اليسار، وتشرك الظّاهر بالباطن، والمحسوس بالمعقول، والمعقول بما لا يُعقَل، وتُغلِّف معنى داخل معنى داخل آخر، حتّى تبدو كأنّها تعابير ليست كالتّعابير، لغة ليست كاللغة، لغة لا تمتّ إلى معاني المنطق بصلة، لغة غير منطقيّة، لغة مجرّدة عن المعنى في حسابات المنطق، لغة كاذبة ألفاظها، تستسيغ التّناقض وتجعله مبدأ لها، إنّها لغة البلاغة. فهل لهذه اللغة معنى؟

لا يحقّ لأحد أن يسجن المعنى خلف قضبان المنطق، فالمعاني أكثر شفافيّة من أن تحوزها لغة المنطق، فليس شرط على الألفاظ أن تكون منطقيّة حتّى يكون لها معنى، فلا يستوعب المنطق بحدّته وصرامة قوانينه كلّ المعاني، إذ إنّ للبلاغة منطقا معنويّا لا يعرف عنه منطق العقل شيئا، لأنّ لغة البلاغة لغة قلبيّة، لغة لا تجسّد الفكر بل الشّعور والوجدان، ليست لغة علم بل لغة أدب، لغة سحر، لغة عمق، لغة عشق، لغة حياة، بل هي أكثر ما يلفظه الإنسان. إنّ معظم كلامنا تشبيه ومجاز واستعارة وكناية، وإن كنتَ ترفض ما نقوله، راجع ما تقوله، كلّ يوم، كلّ صباح، كلّ مساء، مع من حولك، مع نفسك، إن كنتَ ترفض أن يكون له معنى، فاعلم أنّ حياتك بلا معنى، لأنّ حياتك لغة، ونصف لغتك مجازات وكنايات. انظر! ترى طفلا جميلا فتقول له: تعال إليّ أيّها القمر. يكون أحدهم قلقا، فتخاطبه مُطَمْئنا: ضع قدميك في ماء بارد. تجد أحدهم متردّدا فتقول:

1- التّوحيديّ، **المقابسات**، نقلا عن: عبدالرّحمن بدوي، **المنطق الصّوريّ والرّياضيّ**، 36.

ما لي أراك تقدّم رِجلا وتؤخّر أخرى. تشاهد شخصا تبغضه قادما إليك فتقول: جاء البغل، أو الحمار، أو الكلب، مع أنّ القادم هو إنسان... وهكذا، وهكذا.

إنّ لغة البلاغة لِمَا تحويه من معانٍ باطنة مستورة تظهر ألفاظها محض متناقضة وخالية من المعنى، بل ولا غلوّ إذا قلنا: كلّ بلاغة في لفظها كذب. فيجوز لنا في لغة البلاغة أن نقول مثلا: «هذه المرأة رجل». وهي جملة كاذبة في ظاهرها، بل لو أردنا أن نحكم على هذه الجملة حكما منطقيّا لقلنا أنّها جملة خالية من المعنى لاحتوائها على تناقض، وإنّ العقل والواقع ليعلم أنّ المرأة ليست- ولا بحال من الأحوال- رجلا. أمّا في لغة البلاغة فللجملة معنى على سبيل المجاز لا الحقيقة الواقعيّة، حيث إنّ الجملة تعني أنّ المرأة المشار إليها تتصرّف تصرّف الرّجال، وبها صفات رجوليّة، فأصبحت كالرّجل إذ استرجلت. حتّى إن تلفّظنا بجملة تلائم منطق المعنى، نجد أنّ لها في لغة البلاغة معانٍ مختلفة، فلو قلنا مثلا: «المرأة مرأة». فليس في الجملة تناقض، بل هي جملة تراعي قانون الهويّة المنطقيّ، ولكنّ معناها في المنطق يدور حول نفسه، أي لا يعني سوى التّكرار والتأكيد. أمّا معناها في البلاغة فقد يكون «كلّ مرأة مفرطة الحساسيّة» أو «كلّ مرأة بحاجة إلى أن يُعجَب بها» أو غير ذلك من الصّفات اللاصقة بالمرأة. كذلك قولنا: «إنّ بعض الخمر خمر» جملة صادقة في المنطق ولا تعني سوى هذا الصّدق، أمّا في لغة البلاغة فلهذه الجملة معنى مستتر مثل أن يكون: «مهما قلّت جرعة الخمر فيستحيل تحاشي عواقبه الوخيمة»[1].

فالمعاني البلاغيّة المقصودة لا تكون ظاهرة في صلب الكلام، بل تتخفّى خلف المعاني الظّاهرة، وليس هذا أمر يجعل من البلاغة لغة الغموض والطّلسمة، بل غاية البلاغة الافصاح عن المعاني والبيان عنها، ولكن بلغة جماليّة تترك في النّفس أثرا. والبلاغة سُميت قبل أن تُقسم إلى علومها الثّلاثة (البيان والبديع والمعاني) علم البيان لإبانتها عن المعنى. ويعرّفه الجاحظ بقوله: «البيان اسم جامع لكلّ شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الضّمير، وحتّى يُفضي السّامع إلى حقيقته، ويهجم على محصوله كائنا ما كان ذلك البيان، من أيّ جنس كان الدّليل، لأنّ مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسّامع، إنّما هو الفهم والإفهام، بأيّ شيء بلغتَ الإفهام وأوضحتَ عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع»[2]. ولا يُفهَم من كلام الجاحظ أنّ كلّ قول يُحدِث الفهم بيان، لأنّه «من زعم أنّ البلاغة أن يكون السّامع يفهم

1 - انظر: روبير مارتان، **في سبيل منطق للمعنى**، 221-220.

2- الجاحظ، **البيان والتّبيين: الجزء الأوّل**، حقّقه وشرحه عبدالسّلام محمّد هارون، القاهرة، مطبعة لجنة التّأليف والتّرجمة والنّشر، ط1، 1367ه/1948م، 76.

معنى القائل، جعل الفصاحة واللُكنة، والخطأ والصّواب، والإغلاق والإبانة، والملحون والمُعرَب، كلّه سواء، وكلّه بيانا. وكيف يكون ذلك كلّه بيانا؟!»[1].

الكلام متنوّع والمعاني كثيرة وكثيفة، فليس كلّ معنى يؤدّيه نمط واحد من الكلام، فنحن عندما نجعل لغة البلاغة بيانا عن المعاني، فلا يعني ذلك أن لا معنى يظهر إن لم نتحدّث بلغة بلاغيّة، بل يعني أنّ هنالك معانٍ لا يُبان عنها بيانا واضحا إلّا بألفاظ البلاغة. ذلك أنّ «الكلام على ضربين: ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده وذلك إذا قصدتَ أن تُخبِر عن زيد مثلا بالخروج على الحقيقة، فقلتَ: «خرج زيد»... وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلّك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثمّ تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض، ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتّمثيل (التّشبيه). وقد مضت الأمثلة فيها مشروحة مستقصاة، أو لا ترى أنّك إذا قلتَ: «هو كثير رماد القِدْر»، أو قلتَ: «طويل النّجاد»، أو قلتَ: «نؤوم الضّحى»، فإنّك في جميع ذلك لا تفيد غرضك الذي تعني من مجرّد اللفظ، ولكن يدلّ اللفظ على معناه الذي يوجبه ظاهره، ثمّ يعقل السّامع من ذلك المعنى، على سبيل الاستدلال معنى ثانيا هو غرضك، كمعرفتك من «كثير رماد القدر» أنّه مضياف، ومن «طويل النّجاد» أنّه طويل القامّة، ومن «نؤوم الضّحى» في المرأة أنها مترفة مخدومة لها من يكفيها أمرها...»[2]. كذلك قولنا: «إنّ زوجة عمّي أفعى» والمعنى «امرأة خبيثة»، وقولنا: «بكت السّماء» والمعنى «أمطرت»، وقولنا: «جار الزّمان» والمعنى «الأحداث التي حدثت في الزّمان»، وقولنا: «زيد أسد» والمعنى «يملك شجاعة الأسد» وما إلى ذلك من أمثلة على لغة البلاغة لا تنتهي.

فمن طبيعة نوع الكلام الثّاني (البلاغة) أن يكون ظاهره كاذبا، وأن يكون تاليا مخالفا للغة المنطق وقوانينه المعنويّة، حيث «إنّ الاستعارة تحتوي في ذاتها على تناقض منطقيّ، فزيد ليس أسدا حتّى يوم كانت له الشّجاعة نفسها، والإنسان ليس ذئبا حتّى لو أنّه ذئب للإنسان من وجهة نظر معيّنة. هكذا يبدو أنّ الاستعارة تمثّل بالنّسبة إلى المنطق تحدّيا شبيها بالفضيحة، إذ هي مجال للإسناد المتناقض وللتّحديد اللامنطقيّ ولعدم الموافقة للرّابط السّرّيّ البعيـــد كلّ البعد عن المنطق... هذا الدّفع القويّ، هذا الكذب الذي يمثّله المجـــاز... وباختـــصار فإنّ الحديـــــث عن الاستعارة [والبلاغة

1- الجاحظ، **البيان والتّبيين: الجزء الأوّل**، 162.

2- عبدالقاهر الجرجانيّ، **دلائل الإعجاز في علم المعاني**، 272.

عامّة] بمنطق الحقّ والباطل يبدو نوعا من الانتحار»[1]. «ومن البديهيّ أنّ من يستعمل استعارة [مثلا]، فهو حرفيّا يكذب، والجميع يعلم ذلك. ولكنّ هذه المسألة ترتبط بمسألة أشمل تخصّ الوضع الصّدقيّ والكيفيّ للتّخيّل: كيف أنّنا نتظاهر بقول شيء ما، ومع ذلك نريد بجديّة قول شيء صادق يتعدّى نطاق الحقيقة الحرفيّة»[2]. ولأجل أن تكون معاني البلاغة مفهومة، يجب أن نتجنّب الحكم على معانيها بمنطق العقل، وبلغة المنطق الصّارمة، وعلينا أن نتجاوز «آفاق المعنى الدّلاليّ أو العقلانيّ المحض للملفوظ وأن [نأخذ] بنظر الاعتبار وظائفه التّعبيريّة أيضا، أي مضمونه السّيكلوجي والعاطفي والرّوحي. فلفهم ملفوظ ما فهما تامّا لا بدّ من تفهمه أيضا بوصفه تعبيرا عن شيء داخليّ...»[3].

من هنا نرى افتراقا بين لغة البلاغة ولغة المنطق، ونأيا للبلاغة عن أيّ منطق للمعنى، كون المعاني البلاغيّة معانٍ مُباح لها أن تتحرّك أنّى شاءت. ولا يؤدّي تناقضها مع منطق المعنى إلى خلوّها من المعنى، بل يؤكّد ضرورة الاختلاف اللغويّ لجلاء حقيقة المعنى. هذا رغم أنّ المنطق ذاته يحوي قياسا بلاغيّا مناقضا لمنطق القياس، ألا وهو قياس الشِّعر. يقول الغزاليّ: «الذي يُسمّى قياسا شعريّا، فليس يدخل في غرضنا، فإنّه لا يذكر لإفادة علم، أو ظن، بل المخاطب قد يعلم حقيقته، وإنّما يُذكَر لترغيب أو تنفير أو تسخية أو ترهيب أو تبخيل أو تشجيع [وكلّها معانٍ]. وله تأثير في النّفس بترديدها على هذه الأحوال، وإيجابه انقباضا وانبساطا، مع معرفة بطلانه»[4]. بل قد صرّح المعلّم الأوّل وواضع علم المنطق بمعنويّة معاني البلاغة قائلا: «... أن تُركَّب ألفاظ لا تتّفق مع بعضها بعضا تؤدّي معنى صحيحا، هذا لا يتأتّى بتأليف ألفاظ ذات معان حقيقيّة، بل يتأتّى باستعمال المجازات. مثل قوله [هوميروس في الإلياذة]: «رأيت من يلصق بالنّار النّحاس بالرّجل»، وما شابه هذا من أحاجي»[5].

إنّ المعنى فضفاض، بل معقّد، لن نعيه أبدا إلّا إذا حاولنا استيعابه بكلّ ما له علاقة به، فالمعنى لا يكون غامضا أبدا، نجعله كذلك كلّما حاولنا أن نضيّق فسحته، نكبت على أنفاسه، نحدّه بصدق أو كذب، نجعله خاصّا بالمنطق أو حتّى بقواعد نحويّة صارمة، وهو الأمر الذي أدّى إلى ظهور مشاكل لغويّة في الفلسفة شرّدت المعاني

1- روبير مارتان، **في سبيل منطق للمعنى**، 271-270.

2- أمبرتو إيكو، **السّيميائيّة وفلسفة اللغة**، 238.

3- خالدة حامد، **عصر الهرمنيوطيقا أبحاث في التّأويل**، 47.

4- أبو حامد الغزاليّ، **معيار العلم في المنطق**، 176.

5- أرسطوطاليس، **فنّ الشّعر مع التّرجمة العربيّة القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد**، 61.

وأغلقت أبوابها على لغة منطق حازم، وكأنّ الإنسان عندما يتكلّم يتحوّل إلى عقل محض ويخلع كلّ مشاعره وعواطفه، وينتزع روحه ونفسه ووجدانه. فليس المنطق وحده من يحكم على الألفاظ إن كان لها معنى أم ليس لها، لأنّه إن كان ذلك كذلك لكان يقتضي أن تكون القصائد الشّعريّة كلّها بلا معنى، والقصص الخياليّة والخرافيّة بلا معنى، والأدب جلّه بلا معنى، والدّين- حاشاه- وكتب الله- حاشاها- بلا معنى. فالمعاني «لا تحصر، فقط، في دائرة المنطق. إنّها أكثر من صائبة أو مُخطِئة. هي تشمل الجمال أيضا. هناك معانٍ جميلة ومعانٍ قبيحة، تعود إلى مادّة الكلمات وجرس الحروف وتآلف الصّور. جماليّة هذه المعاني قضيّة ذوقيّة مزاجيّة. لكنّنا تعودنا التّضييق على المعنى فحشرناه في إطار صوابيّة المنطق. نسينا أنّ المنطق لا يشكّل إلّا جزءً بسيطا من نشاط الوجدان عامّة. لهذا نُخطِئ جدّا عندما نعادل بين المنطق والمعنى. فكلّ صورة واضحة هي معنى، لأنّ كلّ مدلول يشار إليه صراحة هو معنى. ومن الصّور الوجدانيّة ما يتجاوز المنطق. هناك صور وجدانيّة تنبثق من رهافة الذّوق التي يقوم عليها الفن كالشّعر والموسيقى والنّحت والتّصوير. هذه الذّوقيّات معانٍ أيضا لأنّها أحاسيس مقصودة، وكلّ مقصود هو معنى»[1].

1 - كمال يوسف الحاج، **في فلسفة اللغة**، 80-79.

المبحث الثّالث

المشكلة اللغويّة في الفلسفة

أ – لغة الفلسفة وفلسفة اللغة:

لمّا كانت الفلسفة فكرا باحثا عن حقيقة الوجود، ولمّا كان الوجود أوسع من الفكر، ولمّا كان الفكر محتاجا إلى لغة تعبّر عمّا بحثه، وقعت الفلسفة في مأزق لغويّ. وهذا المأزق إمّا أن يكون نتيجة قصور فكريّ قصرت اللغة بقصوره، وإمّا أن يكون نتيجة سوء استخدام للغة في التّعبير عن فكر واضح. إنّ اللغة التي دوّن بها الفلاسفة فكرهم لغة جدّ معقّدة، مجموعة من الألغاز يعجز كاتبها عن فكّها، وكأنّه كتبها ليتخلّص من فكر أرهقه، أو ليكتب- وليكتب فقط- حروفا يريد بها أن يشوّش أفكار الآخرين لتُنعَت كتاباته بالعبقريّة، وهي كتابات عبقريّة لأنّ أحدا لم يسطع أن يفهمها! حتّى كاتبها لو رجع فقرأ ما كتبه لعلّه يعجز عن فهم ما أراد التّعبير عنه!

إنّ الفلاسفة أنفسهم قد جنوا على الفلسفة بما استخدموه من لغة، فإذا عدنا إلى الغموض اللغويّ النّاتج عن تناول الفكر مسائل تتجاوز حدوده عثرنا على ألفاظ لا نعلم صراحة عن أيّ شيء قد عبّرتْ؟ تقرأ كلمات في كتب الفلسفة لا تدري علامَ تدلّ وما تعني، فإذا حاولتَ أن تفهم معناها عند فلاسفة فسّروها ضمن تفسيرهم لفلسفة من تناولها وجدتها ازدادت غموضا، فإذا أجريتَ محاولة أخرى بأن ترجع إلى قاموس فلسفيّ صدمتك الكلمة التي أنت باحث عنها بأن استُخدمَت عند هذا الفيسلوف بمعنى كذا وبمعنى كذا، وعند آخر بمعنى كذا، وعند ثالث بمعنى كذا... وهكذا حتّى يتشرّد معنى الكلمة ولا تدري إلامَ تشير وعلامَ تدلّ. فماذا عسى أن يكون العقل الفعّال؟ ما العقل الإلهيّ؟ ما الفيض؟ ما النّفس الفانية؟ ما المُثُل؟ ما الحريّة الإنسانيّة؟ ما الخير الكلّيّ؟ ما الكينونة؟ ما وحدة الوجود؟ ما المونادات؟ ما الرّوح الهيجليّة؟ ما العود الأبديّ؟ ما الفينومينولوجيا؟ ما الترنسندنتال؟ ما الشّيء في ذاته؟ ما الإرادة؟ أهي إرادة الحياة عند شبنهور أم إرادة القوّة عند نيتشه أم إرادة الخير عند كانط أم إرادة الإنسان المقارنة

بقدرته في علم النّفس؟ ما...؟ ما...؟ ما...؟ ولا إجابة منصفة ما خلا إجابة إيليَا أبي ماضي: لستُ أدري.

هذه اللغة الفلسفيّة التي بلغت من استعصاء الفهم غايته قد حوّلت مسار الفلسفة إلى اللغة، فغدت وظيفة الفلسفة البحث في اللغة، وأصبح هدفها تحليل الألفاظ وتوضيح المعاني، وبدأت محاولات تحليليّة تبغي فرز مسائل الفلسفة بين ما يكون لها معنى وما ليس لها معنى، وظهرت مساعٍ تسعى إلى تقعيد لغة مثاليّة وإنتاج منطق جديد تخضع اللغة إلى قوانينه. إثر هذا الانعطاف الفلسفيّ، وفي خِضِمّ هذه المحاولات والمساعي، نشأت فلسفة اللغة ضمن الفلسفات المضافة، لغاية تفحّص لغة الفلسفة وتقييمها وتقويمها. ومن أجل ذلك «قامت الحركة التّحليليّة بطرح فهم جديد للفلسفة يقوم على أنّ الفلسفة لم تعد تُعنى باكتشاف المعارف والحقائق الجديدة، وإنّما أصبحت مهمّتها الوحيدة تحليل المعارف المتوافرة لدينا، وذلك بغية إيضاحها وتحديد ما هو زائف وما هو حقيقيّ. فالمشكلة إذًا، لم تعد ماذا نعرف؟ وإنّما ما هذا الذي نعرفه؟ وهكذا أكّد هؤلاء الفلاسفة أنّ من أهم الوسائل لتحليل تلك المعارف إنّما هو تحليل اللغة، وأنّ هذا التّحليل لا بدّ أن يتمّ في كثير من الأحيان بالمنطق»[1].

اقترنت فلسفة اللغة بالفلسفة التّحليليّة التي قادها أصحاب الوضعيّة المنطقيّة والذّريّة المنطقيّة أمثال فريجه ورودولف كارناب وجورج مور وبرتراند راسل ولودفيغ فتجنشتين. بدأ هؤلاء الفلاسفة بمحاولة عقيمة تتمثّل بوضع لغة مثاليّة رمزيّة «تتجنّب كلّ عيوب اللغة العاديّة، بحيث يكون كلّ اسم دالّا على مسمّى معيّن، أو يكون لكلّ كلمة معنى ومدلول، وتُعنى... بدراسة التّركيب الصّحيح لمفردات اللغة في جمل سليمة البناء، ووضع قواعد هذا التّركيب، كما تهتم بدراسة قواعد الاستدلال من صورة من الجمل إلى ما يلزم عنها من صور أخرى. ويُسمّى هذا المشروع أحيانا الحساب المنطقيّ، أي أنّ اللغة يجب أن تصبح حسابا لها رموزها ومعادلاتها ودقّتها»[2].

سعى فلاسفة التّحليل إلى وضع لغة صارمة منطقيّا، بدأ راسل بتشييدها مركّزا على ضرورة الدّلاليّة اللغويّة في مبدأ نصل أوكام، حيث تُحصَر ألفاظ اللغة بالألفاظ التي تقابلها أشياء في الواقع، ويُلغى كلّ لفظ لا يدلّ على شيء واقعيّ، وتُلغى من الواقع الموجودات غير الضّروريّة، وتُلغى من اللغة الألفاظ غير الضّروريّة، ولا يبقى سوى دالّ لفظيّ واحد لكلّ مدلول يقابله في الواقع. فقد اعتمد راسل- وتبعه في ذلك تلميذه فتجنشتين- مبدأ نصل أوكام القاضي بتقليل الموجودات وتقليل الرّموز اللغويّة على

1 - رشيد الحاج صالح، **المنطق واللغة والمعنى في فلسفة فتجنشتين**، 50.

2- محمود فهمي زيدان، **في فلسفة اللغة**، 30.

قدر الموجودات الواقعيّة ليشيّد لغة كاملة منطقيّا، تكون هذه اللغة مناسبة أتمّ المناسبة لتوضيح الفكر الفلسفيّ[1]. هذه اللغة الكاملة منطقيّا غفل عنها الفلاسفة مستخدمين اللغة العاديّة أو لغة خاصّة بهذا الفيلسوف أو ذاك، فوقعوا في مأزق لغويّ وأزمة معنويّة، ولا لغة تُخرِج الفلسفة من مأزقها المعنويّ سوى اللغة المثاليّة، كون أنّ «اللغة العاديّة تعبّر عن الشّيء الواحد بأكثر من رمز واحد كما تعبّر عن أشياء عديدة برمز واحد، فإنّها ليست كاملة منطقيّا»[2].

بدت اللغة المثاليّة منطقا أكثر منها لغة، بل هي حقّا نتيجة تقعيد منطق حديث تآكلت فيه المعاني وطفحت الرّموز، بدت جذّابة في أوّل أمرها لدقّتها في تمثيل المعاني، حيث لا توجد في هذه اللغة سوى كلمة واحدة لا أكثر لكلّ شيء بسيط، وما ليس بسيطا يُعبَّر عنه بمجموعة من هذه الكلمات التي حُدَّت. إنّ لغة من هذا النّوع تكون تحليليّة تماما، وتوضّح البناء المنطقيّ للوقائع التي نقرّ بها أو ننكرها[3]. لكن سريعا ما بدا عجز هذه اللغة وقصورها عن الالمام بكلّ ما يمكن التّعبير عنه، وسريعا ما افتضح أمر استحالة وضع هذه اللغة، واستحالة الاكتفاء بها للتّعبير عن سائر حاجات الإنسان. فجاء رفض النّظريّة من أصحابها قبل سواهم، فإنّ كلّا من راسل وفتجنشتين تأكّدا «من فشل مشروع إقامة لغة مثاليّة عن الواقع، وتفشل بالتّالي أيّ نظريّة تنادي بمطابقة تامّة بين اللغة والواقع»[4].

وبفشل هذا المشروع عدل فتجنشتين عنه إلى اللغة العاديّة معتبرا أنّها قادرة على تأدية أغراض الفكر، ولكن شرط أن يراعي مستخدموها قوانين لعبتها، ليصرّح مسرعا بوجوب إخضاع اللغة إلى المنطق، ذلك أنّ مشكلة الفلسفة تكمن في عدم تحديد الأفكار، «فإذا حدّدنا الأفكار كان بإمكاننا التّغلّب على المشكلات الفلسفيّة التي اكتنفت الفلسفة زمنا طويلا. من هنا وحّد فتجنشتين المنطق بالفكر، والفكر بالواقع. فالفكر يتمثّل في اللغة واللغة تتحرّك من خلال المنطق، ومن ثمّ إذا فحصنا مبادئ المنطق، أمكننا أن نعرف القضيّة ذات المعنى من القضيّة الخالية من المعنى، كما وأنّه لا يمكننا أن نفكّر [تفكيرا] غير منطقيّ»[5].

فبعد أن كان مقياس المنطق محصورة أحكامه بين الصّدق والكذب، غدا

1- انظر: جمال حمّود، **المنعطف اللغويّ في الفلسفة المعاصرة برتراند راسل نموذجا**، 53 وما بعدها.

2- المرجع السّابق، 44.

3- انظر: ماهر عبدالقادر علي، **فلسفة التّحليل المعاصر**، 182.

4- محمود فهمي زيدان، **في فلسفة اللغة**، 41.

5- ماهر عبدالقادر علي، **فلسفة التّحليل المعاصر**، 265.

للمنطق حكم جديد ابتكره فلاسفة التّحليل، وهو الخلوّ من المعنى. وعلى ذلك «أخضع فلاسفة التّحليل جميع المذاهب الفلسفيّة لتحليل لغويّ دقيق توصّلوا من خلاله إلى أنّ الكثير من مشكلات الفلسفة ليست في حقيقة الأمر سوى مشكلات زائفة أو خالية من المعنى، وأنّها ناتجة عن سوء استخدام اللغة، أو عدم مراعاة القواعد المنطقيّة للعبارات اللغويّة، وأنّ هذه المشكلات لن يتمّ حلّها إلّا بالاستخدام الصّحيح للغة»[1].

ولكن، هل استخدم الفلاسفة التّحليليّون اللغة استخداما صحيحا في التّعبير عن أفكارهم؟ ألا يجوز أن نصنّف قضاياهم بين ما له معنى وما ليس له معنى؟ لعلّ فتجنشتين أدرك أنّ ما كتبه في «رسالته» التي أسّس فيها فلسفته المعنويّة كلام بلا معنى، إذ يقول في آخر الرسالة: «إن من يفهمني سيعلم أنّ قضاياي كانت بغير معنى»[2].

أن تكون مشكلة الفلسفة محض لغويّة أمر نصرّ على قبوله، وأن يُحدَّد الحلّ بالاستخدام الصّحيح للغة لأمر ما كتبنا البحث إلّا لنبيّنه، ولكنّ الكيفيّة التي حدّدها فلاسفة التّحليل لاستخدام اللغة، والتّحليل المنطقيّ الذي أخضعوا له سائر قضايا الفلسفة، بحاجة إلى تحليل، لأنّ الدّاعين إلى الاستخدام الصّحيح للغة لم يستخدموها استخداما صحيحا لا في دعوتهم ولا في تحليلهم، مدقّقين النّظر في فكر الواقع، معتبرين المشكلة اللغويّة الوحيدة للفلسفة متأتّية من الألفاظ المُعبِّرة عمّا لا يمكن التّعبير عنه (ما فوق الواقع)، غافلين عن مشكلة لغويّة أكبر، هم أنفسهم وقعوا فيها، وهي استخدام لغة معقّدة تتأفّف منها العقول وتسأم في التّعبير عن أفكار جدّ واضحة ومحض واقعيّة. هذه المشكلة اللغويّة في الفلسفة المتمثّلة بسوء استخدام الفلاسفة للغة، وبسوء اختيارهم لكلماتهم، هي المشكلة المحض لغويّة في الفلسفة- كلّ الفلسفة- حتّى فلسفة هؤلاء التّحليليّين.

ب – البحث عن معنى في اللغة الفلسفيّة:

بدأ فلاسفة التّحليل رحلتهم في البحث عن المعنى في لغة الفلسفة، بعد أن فشلوا في تقعيد لغة كاملة منطقيّا، وبعد أن فُتِنوا بقواعد المنطق الرّياضيّ، وتوصّلوا إلى أنّ كلّ لفظة أو قضيّة لا تلتزم قواعد هذا المنطق تكون خالية من المعنى، معتبرين أنّ الحاسم في العثور على معنى في لغة الفلسفة هو العثور على اللامعنى، كون أنّه إذا عُرِفَت القضايا الفلسفيّة الخالية من المعنى، ثمّ نُفيت اللغة المُعبِّرة عنها كونها لغة بلا معنى، لم يبقَ بعد ذلك سوى ما له معنى، وما له معنى يكون صالحا للحديث عنه، أمّا

1- رشيد الحاج صالح، **المنطق واللغة والمعنى في فلسفة فتجنشتين**، 51.

2- لودفيغ فتجنشتين، **رسالة منطقيّة فلسفيّة**، نقلا عن: رشيد الحاج صالح، **المنطق واللغة والمعنى في فلسفة فتجنشتين**، 112.

ما ليس له معنى فلا صلاحيّة له لأن يُتكلَّم عنه، قاضين بأنّ كلّ لفظة ميتافيزيقيّة، وكلّ قضيّة ميتافيزيقيّة مجرّدة من المعاني والمدلولات، وبالتّالي فكلّ لغة تعبّر عن لفظة أو قضيّة لا معنى لها ليست بلغة، أمّا اللغة التي يُعبَّر بها عمّا له معنى فهي لغة، لغة صالحة لأن يُتفلسَف بها، وهذه اللغة الصّالحة معنويّا هي لغة منطقيّة رمزيّة رياضيّة بحتة.

البحث عن المعنى يفترض مسبقا وجود اللامعنى في اللغة، والعثور على معنى يقتضي إزاحة اللامعنى، ولكن كيف يتمّ ذلك؟ ما يقتضيه فتجنشتين وجوب وضع جميع المشكلات الفلسفيّة تحت مجهر التّحليل المنطقيّ كي يزيل عنها الغموض ويحدّد أيّها ذات معنى وأيّها بلا معنى، وذلك وفق معايير منطقيّة، وبعد ذلك ستُظهِر لنا هذه المعايير أنّ المشكلات الميتافيزيقيّة هي نتيجة سوء فهم لمنطق اللغة، وأنّ هذه المشكلات لن يتمّ حلّها إلّا إذا عرفنا القواعد المنطقيّة لكيفية استخدام اللغة[1].

أمّا راسل فيرفض أن يوجد أصلا اللامعنى في اللغة، لأنّه يعتبر أنّ جميع الألفاظ والقضايا التي تحمل معانٍ هي فقط لغة، أمّا الأصوات العديمة المعنى فلا يحقّ لنا أن نسمّيها لغة[2]. ولكن ما عساها أن تكون هذه الأصوات اللالغويّة؟ هي كلّ صوت لا مقابل له في عالم الخارج، هي الأصوات التي عبّر بها الفلاسفة عن أفكار ميتافيزيقيّة. ولكن، إذا كانت مشكلة الفلسفة اللغويّة تكمن في سوء فهمنا وسوء استخدامنا لمنطق اللغة، أو لجهلنا بهذا المنطق، فما المنطق الذي يتحدّث عنه أصحاب الحركة التّحليليّة والذي سيعصمنا- إن التزمنا قواعده- من الزّلل المعنويّ؟ لا شكّ أنّه المنطق الرّياضيّ، فهل للرّموز الرّياضيّة معنى؟ سنؤجّل الإجابة عن هذا السّؤال[3]، ولكن، إذا كان المنطق التّقليديّ القليل الرّمزيّة بحاجة إلى لغة تعينه، وعاجز عن إخضاع اللغة لقوانينه، فكيف بمنطق غارق في التّرميز والتّجريد؟!

لا نريد أن نكرّر ما أوضحناه سابقا من أنّ الفكر قادر على بحث أمور تتخطّى الواقع الخارجيّ، وأنّ اللغة قادرة على التّعبير عن هذا الفكر، وهي بهذا التّعبير لغة لها معناها، لأنّ لهذا الفكر معنى. هو أمر يتّضح إذا فهمنا أنّ اللغة ليست هي الأشياء التي يمكن أن نراها أو نحسّها، بل هي الأشياء التي يمكننا أن نتحدّث عنها، سواء أكانت محسوسة حاضرة، أم محسوسة غابت عن ناظرنا، أم مجرّدة لم نرها في حاياتنا، ولكن استطعنا أن نفكّر فيها وأن نثبت وجودها الفكريّ[4].

---

1 - انظر: رشيد الحاج صالح، **المنطق واللغة والمعنى في فلسفة فتجنشتين**، 3.

2 - انظر: جمال حمّود، **المنعطف اللغويّ في الفلسفة المعاصرة برتراند راسل نموذجا**، 138.

3 - انظر إجابة هذا السّؤال في النّقطة «أ» من المبحث الثّاني من الفصل الثّالث.

4- انظر: أحمد عبدالحليم عطيّة، **ريكور والهيرمينوطيقا**، 159.

إذا أردنا أن نبحث عن اللامعنى لنجد المعنى في لغة الفلسفة القديمة والقروسطيّة لوقعنا على لغة أكثر قضاياها بلا معنى، لا لأنّ قضاياها فوق فكريّة وبالتّالي فوق لغويّة- وقد كانت بعضها كذلك- بل لأنّ الأفكار والقضايا صيغت بلغة معقّدة وخاصّة، مَزْج حروفها وكلماتها كان مزجا يؤول بها إلى أن لا تعني، وأن لا تُفهَم. وبذلك تكمن مشكلة الفلسفة اللغويّة، هذه المشكلة التي امتدّت إلى لغة الفلسفة الحديثة والمعاصرة، وإلى لغة التّحليليّين الذي سعوا إلى معالجة لغة التّفلسف، فإذا بهم يتفلسفوا بلغة مريضة، ويعالجوا اللغة بلغة تحتاج إلى علاج. قد أساء فلاسفة التّحليل استخدام اللغة حقّا، فكم هي عصية على الفهم لغة راسل، وما أغمض وأبهم لغة فتجنشتين! وسيسلّم بما نقوله كلّ من حاول قراءة كتاب راسل «فلسفة الرّياضيّات» وكتاب فتجنشتين «رسالة منطقيّة فلسفيّة»، حيث يؤول أمر قارئ هذه الكتب إلى ما آل إليه أمر الفارابي عندما حاول قراءة كتاب «النّفس» لأرسطو، إذ كرّر قراءته مئة مرّة حتّى فهمه لقدر ما فيه من عجرفة في استخدام اللغة تترنّح بها المعاني ويَعسُر على الفكر أن يحوزها. لأجل ذلك، صرّح أوجدن وريتشاردز «بأنّ دراسة كلام الفلاسفة تحيل دارسها إلى عدم الوثوق بكلامهم في تعاملهم مع المعنى»[1]. ومن أجل ذلك على دارس الفلسفة ومحلّل قضاياها وباحث لغتها أن يعي أنّ الخلل اللغويّ الأكبر في الفلسفة لا يعود إلى طبيعة مسائلها بقدر ما يعود إلى الكيفيّة الشّاذّة في استخدام اللغة وفي اختراع المصطلحات الفلسفيّة التي تعجز القواميس أن تحدّد معانيها. فإنّ «الكلمات والجمل- إذا استُعملتْ استعمالا صحيحا- ستنقل دائما المعنى الذي قصده المؤلّف. فإذا ظهر نصّ ما غامضا أو مبهما، فإنّ هذا يعود إلى أنّ كاتبه لم ينجح في الاستعمال الصّحيح للغة، أو في التّفسير الصّحيح للمصطلحات، أو في البناء السّليم لحججه»[2]. يقول فوكو: «البحث عن المعنى هو إيضاح ما يتشابه، والبحث عن قانون الإشارات هو اكتشاف الأشياء المتشابهة. إنّ نحو الكائنات هو تفسيرها، واللغة التي تتكلّمها لا تحكي شيئا آخر سوى مجموعة التّراكيب التي تربطها بعضها إلى بعض»[3]. فكيفيّة تركيب الحروف والكلمات، واتقان اللعب بألفاظ اللغة، وإبراز التّمايز بين المعاني، هو الفيصل في مشكلة الفلسفة اللغويّة، ولذا كان على الفلاسفة أن يستخدموا أوضح الألفاظ للتّعبير عن أفكارهم.

1-I.A Richards, and C.K Ogden, **The Meaning of Meaning**, 185

2- خالدة حامد، **عصر الهرمنيوطيقا أبحاث في التّأويل**، 21.

3- ميشيل فوكو، **الكلمات والأشياء**، 65.

ج – حاجة الفلسفة إلى إعادة النّظر في لغتها:

إنّ لغة الفلسفة هي المشكلة الأساسيّة التي يواجهها دارسو الفلسفة ومدرّسوها[1]، فلا أحد ينكر صعوبة لغة الفلاسفة، هذه الصّعوبة التي تعود إلى استخدام الفلاسفة لغة خاصّة بهم تختلف تماما عمّا اعتاد النّاس أن يُعبّروا به عن أفكارهم، فيضيّعوا بذلك وظيفة اللغة الرّئيسيّة المتمثّلة بتحقيق الفهم والإفهام بين النّاس. حتّى الفلاسفة أنفسهم يقعون في المصاعب حينما يحاولون أن يفهموا فلسفات غيرهم، أو حتّى فلسفتهم نفسها، نظرا لما يستعملونه من لغة تعارض لغة الرّجل العاديّ، فيُحدِثون فجوة معنويّة بينهم وبين عامّة النّاس، إذ يرفضون لغة العوام، لاجئين إلى ابتكار مصطلحات خاصّة بهم تزيد في ابتعادهم عن لغة المجتمع، فيقع التّلبيس والغموض[2]، وتُصَبّ لعنات القرّاء على الفلاسفة، وتتكالب الاتّهامات على الفلسفة ودارسيها، فتغدو الفلسفة كُفْرا، ودارس الفلسفة شاذّا ومنحرفا أو مجنونا به اختلال في عقله، أمّا الفيلسوف فمريض الفكر واللسان، وهو تصريح من فتجنشتين: «فالمرضى هم الفلاسفة [وفتجنشتين معهم]، ومرضهم هو القلق والحيرة والمآزق الفلسفيّة التي يكابدونها، هم واقعون في هذا القلق، لكنّهم هم أيضا سببه. لقد نشأت المشكلات الفلسفيّة نتيجة سوء استخدام الفلاسفة للغة العاديّة أو تجاهلها. استخدموا الكلمات استخداما بعيدا كلّ البعد عن الاستخدام المألوف، فخلقوا لأنفسهم مشكلات... وعلاج الفلاسفة هو عودتهم إلى اللغة العاديّة والاستخدام المألوف للكلمات»[3].

إنّ اللغة الخاصّة التي تكلّم الفلاسفة بها جعلت لغتهم منغلقة على نفسها، فاستخدموا اللغة استخداما خاصّا بكلّ واحد منهم، ولجؤوا إلى ألفاظ خاصّة بهم، بحيث لا يكون لهذه الألفاظ أيّ معنى إلّا بالنّسبة إلى صاحبها. هذه لغة لا تحقّق التّواصل بين النّاس، ولو لجأ كلّ واحد منّا إلى استخدام لغة خاصّة به لما فهم أحدنا كلام غيره، ولانحطّت الغاية من وجود اللغة[4]. فلن «يستطيع البشر أن يفهموا أنفسهم إلّا إذا اختبروا قدرة كلماتهم على الإفهام إزاء بقيّة البشر، أي يمكن تحصيل موضوعيّة الفهم إلى حدّ ما إذا تردّد صدى الملفوظ الذي أنتجته أنا- عبر نشاطي الذّهني- من فم شخص آخر»[5].

1 - أذكر عندما كنتُ طالبا في قسم الفلسفة في السّنة الثّالثة أن ذكر لي أحد أساتذتي في الجامعة اللبنانيّة أنّ طالبا قال لأستاذه: إنّي لم أفهم شيئا من فلسفة كانط، فأجابه الأستاذ: أنت الآن فهمتَ كانط لأنّك لم تفهمه، ذلك أنّ كانط يريد منك أن لا تفهمه، فأنا أهنّئك على عدم فهمك لكانط!

2 - انظر: جمال حمّود، **المنعطف اللغويّ في الفلسفة المعاصرة برتراند راسل نموذجا**، 53.

3 - محمود فهمي زيدان، **في فلسفة اللغة**، 53.

4 - انظر: جمال حمّود، **المنعطف اللغويّ في الفلسفة المعاصرة برتراند راسل نموذجا**، 176-175.

5 - خالدة حامد، **عصر الهرمنيوطيقا أبحاث في التّأويل**، 39.

لم تحقّق لغة الفلسفة وظيفة الإفهام، كان طريق فهم الفلسفة معبّد بأشواك المعنى، لم تنتقل معاني ما كُتِب من الفلسفة سليمة إلى قارئيها، لأنّ ألفاظا تمرّدت على طبيعة اللغة، وكسرت مألوفها، فما كانت ألفاظا، بل مجرّد خطوط «مودعة بصمت وحذر على بياض ورقة، حيث لا صوت لها ولا مخاطب، حيـــث لا شيء تقوله إلّا ذاتـــها، ولا شيء تفعله سوى أن تتلألأ في سطوع كينونتها»[1]. بذا امتلأت كتب الفلسفة بالطّلاسم والألغاز اللفظيّة، حتّى أصبح الفيلسوف يموت دون أن يدري إن كان علم شيئا أم لم يعلم شيئا ممّا علمه. يروي ابن تيمية أنّ الخونجى- إمام المنطقيّين في زمانه وصاحب «الموجز» و«كشف الأسرار»- قال عند موته: «أموت وما علمتُ شيئا إلّا علمي بأنّ الممكن يفتقر إلى الواجب». ثمّ قال: «الافتقار وصف سلبيّ. أموت وما علمتُ شيئا»[2].

لعلّه أمر- نقول لعلّه- يعود إلى اللغة الغامضة التي اكتستها الفلسفة لباسا وارتدى جبّتها المنطق، إنّ دخول الفلسفة في تفاصيل الوجود وتفاصيل التّفاصيل، جعلها تنتج لغة غريبة لنقل هذه التّفاصيل، فأضاعت بها الحقيقة التي وجدت لتبحث عنها ثمّ لتظهرها. والفلسفة اليوم بحاجة ماسّة إلى إعادة النّظر في لغتها، وإلى تجديد هذه اللغة وتوضيحها، وذلك يكون بالتّخلّي عن الاستخدام الغريب لها، وبتجنّب تكرار مصطلحات مستهجنة، أو ابتكار مثل هذه المصطلحات. لسنا ندعو إلى توضيح ما كُتِب من الفلسفة، لأنّ ذلك سيُعيدنا إلى ما نحن فارّون منه، وسيُلقي بنا في هوّة التّأويل التي سنكون معها مضطرّين إلى استخدام ما غَمُض من لغة الفلسفة واصطلاحاتها، فنزيد فضلة على فضلات الفلسفة. إنّما ما ندعو إليه هو التزام لغة واضحة مفهومة لدى الجميع كلّما أردنا أن نكتب فكرا فلسفيّا، لأنّ الفيلسوف لا يكون فيلسوفا بالتعبير عن فكره بلغة تختلّ معها العقول، ويُفقِد بها السّامع أو القارئ صوابه، بل يكون الفيلسوف فيلسوفا بقدرته على أن ينقل فكرا فاحصا، ناقدا، مُشكّكا، مُبتكِرا، عظيما، كاشفا لحقائق وخفايا، مُفسِّرا واقعا وخلف واقع، مقوِّما خطأ، واضعا منهجا، بلغة واضحة لدى كلّ سامع وقارئ، فإذا استطاع الإنسان أن يجسّد هذا الفكر بمثل هذه اللغة كان أعظم فلاسفة التّاريخ، لأنّ الفلسفة ليست غموضا في اللغة، بل فكرا غير عاديّ عُبِّر عنه بلغة جدّ عاديّة.

---

1 - ميشيل فوكو، **الكلمات والأشياء**، 337.

2 - أحمد بن تيمية، **كتاب الرّدّ على المنطقيّين**، 206.

الفصل الثّالث

فلسفة المعنى في المنطق التّقليديّ والرّياضيّ

المبحث الأوّل

العجز المعنويّ في المنطق التّقليديّ

أ – التباس المعاني في الحدود والمفاهيم والماصدقات:

سعى المنطق التّقليديّ إلى أن يحفظ الفكر من الوقوع في أيّ التباس معنويّ، فرَبَط المعنى بالواقع، وجعله مَرْكزا تدور حوله الحدود[1]، ولكن في حدود المنطق وقوانينها التباسات في المعنى، كانت نتيجة احتكام المنطق المطلق إلى هذا الأخير في تقعيد قوانينه. فغدت الحدود التي تتألّف منها القضايا قضايا ناقصة المعنى، أي أنّ الجملة الناقصة المعنى التي تتركّب من ألفاظ قد تزيد على خمسة يسمّيها المنطق حدّا واحدا، لأنّ معناها واحد، ولأنّها لم تكن قضيّة منطقيّة تامّة مؤلّفة من موضوع ومحمول.

فالحدّ المنطقيّ قد يتألّف من كلمة واحدة مثل: معدن، مدينة، خالد. وقد يتألّف من كلمتين، مثل: عبدالله، كتاب الفلسفة. وقد يتألّف من كلمات عدّة: محافظ مدينة بيروت، مؤلّف كتاب الأيّام، الشّكل المستوي المؤلّف من أضلاع ثلاثة[2]. فإذا كان الحدّ هو اللفظ، واللفظ إمّا أن يكون كلمة أو اسما أو أداة، فكيف بالحدّ المؤلّف من ألفاظ عدّة؟ أهو لفظ أم قضيّة؟ جواب المنطق على ذلك واضح، يقضي بأنّ الحدود ألفاظ تحوي معانٍ تأتي موضوعا أو محمولا في قضيّة منطقيّة. غير أنّ جواب المنطق هذا غير منطقيّ، لأنّه يحوي تناقضا، فإذا كان الحدّ لفظا، وكان اللفظ يُطلَق على ما هو صوت واحد، وكان من الجائز على الحدّ أن يتألّف من ألفاظ كثيرة إذا ما دلّت هذه الألفاظ مجتمعة على معنى واحد، يكون لدينا بذلك لفظ مكوّن من ألفاظ لا من حروف، فهل يجوز لنا بعد ذلك أن نعتبره لفظا أو حدّا واحدا؟ المنطق يجيز ذلك لأنّ معناه واحد، وما

1 - مفردها حدّ، والحدّ في المنطق استُخدِم بمعنيين: فالحدّ هو اللفظ، والحدّ هو تعريف الشّيء وكشف ماهيّته وتمييزه عن سائر الأشياء الأخرى. ونحن في هذا المبحث نستخدم كلمة «الحدود» بمعنى «الألفاظ»، وسترد معنا في النّقطة اللاحقة بمعنى التّعريف بالجنس القريب والفصل.

2 - انظر: مهدي فضل الله، **مدخل إلى علم المنطق (المنطق التّقليديّ)**، 45.

معناه واحد هو لفظ واحد وإن كان سبعين لفظا!

هذه النّظرة المنطقيّة إلى الألفاظ التي لا تخلو من تناقض، تختلف عن نظرة علم النّحو إليها اختلافا جذريّا، فبينما يرى المناطقة أنّ المعنى هو الذي يحدّد هويّة اللفظ، بحيث إنّ ما دلّ على معنى واحد يكون لفظا واحدا- وإن تركّب من ألفاظ عدّة- يرى النّحاة أنّ ما له إعراب واحد يكون لفظا واحدا[1]. فإنّ «مدينة بيروت» لفظ واحد في المنطق لأنّها لا تدلّ إلّا على شيء واحد، في حين إنّها لفظتان في النّحو، كون أنّ مدينة مبتدأ مضاف، وبيروت مضاف إليه. ولا شكّ أنّ نظرة النّحو هذه إلى اللفظ (الحدّ) أكثر منطقيّة من نظرة المنطق إليه. ونحن لا ننصف بذلك النّحو ونغلّبه على المنطق، فقد بيّنّا النّقص لدى العلمين وحاجة كلّ منهما إلى الآخر في سبيل التّكامل المعنويّ، ولكن ها هنا- بالفعل- قانون منطقيّ بعيد عن قوانين المنطق. أن نسمّي كلاما مؤلّفا من أجزاء عدّة حدّا، ثمّ نسمّي كلّ جزء كلاميّ تألّف منه الكلام الذي أسميناه حدّا حدّا كذلك، فنكون بذلك خرجنا عن قانوني الهويّة وعدم التّناقض، إذ جعلنا الحدّ حدّا وليس حدّا.

لعلّ المنطق التّقليديّ سمح لنفسه بالوقوع في هذا الالتباس لكي لا يبتعد كثيرا عن الواقع، فهو يجعل مثلا القول «مؤلّف كتاب تهافت الفلاسفة» لفظا واحدا لأنّه يشير في الواقع إلى مسمّى واحد يصدق عليه هذا القول وهو شخص الإمام الغزاليّ. غير أنه حتّى مجاراة الواقع هذه التي حرص المنطق التّقليديّ على ألّا يقع في الالتباس المعنويّ فيها قد وقع في هذا الالتباس فيها. إنّ كلّا من القولين التّاليين: «تلميذ أفلاطون» و«معلّم الإسكندر» ينظر إليهما المنطق التّقليديّ على أنهما حدّ واحد لأنّ معهناهما واحد ولأنّهما يشيران إلى شخص واحد وهو أرسطو، ولكنّ خللا معنويّا أبداه المنطق الحديث في هذه النظرة. قد ميّز فريجه بين القولين «تلميذ أفلاطون» و«معلّم الإسكندر» اللذين يشيران إلى شخص واحد، لأنّ معناهما مختلف، فنحن «نفهم من العبارة الأولى ذلك الشّخص الذي كان طالبا لامعا في أكادميّة أفلاطون، وشهد له أستاذه بسعة الاطّلاع ورجاحة العقل ووجاهة انتقاداته... ونفهم من العبارة الثّانية ذلك الذي اختاره فيليب المقدوني مربّيا لابنه، والذي لقّن الابن دروسا في علميّ الأخلاق والسّياسة. فهما عبارتان مختلفتان في المعنى... ويمكن توضيح ذلك بمثال آخر: التّعبيران 2^2 و 2+2 يشيران إلى عدد واحد وهو العدد 4، لكنّ معناهما مختلف، لأنّ الأوّل ينطوي على فكرة التّربيع بينما ينطوي الثّاني على فكرة الإضافة، وهما فكرتان مختلفتان»[2].

إنّ محاولة المطابقة بين معنى اللفظ والوجود الواقعيّ التي أحدثت التباسا

1- انظر: مهدي فضل الله، **مدخل إلى علم المنطق**، 47.

2 - محمود فهمي زيدان، **المنطق الرّمزي نشأته وتطوّره**، 159.

معنويّا في مسألة الحدود، هي ذا تُشتِّت وعي المنطق التّقليديّ بالمعنى في مسألة المفهوم والماصدق. والمفهوم هو المعنى الذّهنيّ لشيء ما المانح له مجموعة من الخصائص التي يمتاز بها عن غيره، فمفهوم المعدن صفاته الثّابتة: التّمدّد تحت تأثير الحرارة، موصل جيّد للحرارة، سهل التّشكيل. أمّا الماصدق أي الذي صدق عليه المفهوم في عالم الواقع، فهو الأجزاء التي ينطبق عليها مفهوم الشّيء، فماصدق مفهوم المعدن مثلا: الذّهب، الحديد، النّحاس، الرّصاص، الزّئبق... فكلّ ذلك معادن موجودة في عالم الخارج تنطبق عليها صفات المعدن[1]. ولكن، هل لكلّ مفهوم أجزاء يصدق عليها؟ وهل لكلّ فرد متواجد في عالم الخارج والواقع مفهوم؟

إنّ أسماء الأعلام ليست لها مفاهيم مع أنّ مسمياتها موجودة في الخارج، فإنّ هذا الشّخص المتواجد أمامي الآن أو أنا ذاتي بوجودي الواقعيّ الذي أحسّه وباسمي الذي وُضِع لي «عبدالرّحمن شريد الشّولي» ما عساه أن يكون مفهومي؟ ليس مفهومي أنّني إنسان أو ذكر أو معلّم للغة العربيّة والفلسفة مثلا، لأنّ كلّا من خالد وحسام وخليل ومحمّد هم أناس وذكور ومعلّمون للغة العربيّة والفلسفة، فليس لديّ صفات ثابتة تميّزني، ليس لديّ مفهوم ولكن لديّ اسم ووجود خارجيّ. إذًا أنا ماصدق بلا مفهوم. وما عساه أن تكون ماصدقات العدم؟ في ذهني مفهوم للعدم، إنّه كلّ ما ليس يحوز وجودا، فأين أجزاء العدم في الواقع التي يصدق عليها مفهوم العدم القابع في ذهني؟ لا وجود لها. إذًا إنّ هذا العدم له مفهوم، ولا أجزاء يصدق عليها في الخارج. بذا تغدو محاولة المطابقة بين المفهوم والماصدق محاولة لا جدوى معنويّة لها.

ومع ذلك إذا أحببنا أن نحلّل بعضا من الألفاظ والأشياء التي لها مفاهيم وماصدقات سنقع في التباسات معنويّة. إنّ المنطق التّقليديّ يبرم علاقة بين المفهوم والماصدق، تصاغ على النّحو الآتي: كلّما زادت صفات المفهوم قلّ الماصدق، وكلّما قلّت صفات المفهوم زاد الماصدق[2]. وهذه القاعدة ما كان على المنطق أن يصوغها أصلا، لأنّها علاقة لاغية لذاتها، لا منطق فيها لا من قريب ولا من بعيد، لأنّ المنطق إن قضى أن يكون للشّيء مفهوم واحد يتكوّن من صفات وخصائص ثابتة لهذا الشّيء حتّى يكون هو نفسه وحتّى نلقى له ما يصدق عليه في الواقع، فكيف به يعود فيقضي بأنّ هذه الصّفات الثّابتة إن زادت قلّ الماصدق وإن قلّت زاد الماصدق، أي أنّها تقلّ وتزيد مع أنّها ثابتة؟! أي تتبدّل صفات المفهوم زيادة ونقصانا مع أنّها لا بدّ أن تكون ثابتة حتّى تؤدّي مفهوم شيء ما يَصْدُق على جزئيّات خارجيّة. فعاد المنطق ها هنا

1 - انظر: مهدي فضل الله، **مدخل إلى علم المنطق (المنطق التّقليديّ)**، 61 وما بعدها.

2 - راجع: عبدالرّحمن بدوي، **المنطق الصّوريّ والرّياضيّ**، 73-72.

ووقع في التّناقض وشذّ عن قوانينه. خذ مثالا: إنّ المفهوم المنطقيّ للإنسان هو حيوان عاقل، وماصدق هذا المفهوم كلّ أفراد الإنسان المتواجدين على هذه الأرض من حسن ومحمّد ومحمود وعثمان وسمر وإسراء وسميّة... فإذا أردنا أن نزيد في مفهوم الإنسان مثلا ونقول: هو الحيوان العاقل أزرق العينين ساكن المدينة، فسنحذف أعدادا هائلة من ماصدقات الإنسان، فيقلّ الماصدق، ولكن يغدو بذلك كلّ إنسان أسود العينين يسكن في الرّيف أو الجبل أو الصّحراء ليس إنسانا بما حدّدناه من مفهوم جديد، وهو أمر لا يمّت إلى المنطق والواقع بشيء. حصل هذا اللغط بمجرّد أنّنا زدنا صفات مفهوم الإنسان فقلّت ماصدقاته، وما كان ينبغي أن تزاد صفات المفهوم لأنّه كي يكون المفهوم مفهوما منطقيّا على صفاته أن تكون ثابتة. وعلى ذلك فلا ينبغي أن يزيد المفهوم ولا أن يقلّ، وبذلك تتهافت العلاقة المنطقيّة بين المفهوم والماصدق لأنّها علاقة ضد منطقيّة وغير واقعيّة وليست معنويّة.

ولندع الآن هذه العلاقة جانبا لنبيّن نسبية والتباسا في مفاهيم وماصدقات تبدو واضحة لنا، إنّنا نعي مفهوم الذّكاء، ولكن لنبحث معا عمّن يصدق عليه هذا المفهوم، من الذي يحقّ لي أن أقول عنه إنّه ذكيّ؟ لا شكّ أنّ الإجابات ستبلغ المئة.

إنّ ذهن الإنسان قادر على أن يتصوّر مفاهيم كثيرة، ولكن ليس من الضّرورة أن يجد لهذه المفاهيم ماصدقات مختلفة. فنحن نعي بذهننا مفهوم مجموعة رئيسات الجمهورية اللبنانيّة، ونعي كذلك مفهوم الكلاب التي يمكنها أن تكتب على آلة الحاسوب، ولكنّ ماصدقات هذين المفهومين واحدة (الفراغ الواقعيّ)، مع أنّهما مفهومان مختلفان في الذهن. فإنّ تفكيرنا في امرأة تتسلّم رئاسة الجمهوريّة اللبنانيّة مختلف عن تفكيرنا في كلب يكتب على الحاسوب، ولكنّنا إذا ما بحثنا في الواقع عن امرأة لبنانيّة تسلّمت رئاسة الجمهوريّة وعن كلب كتب على الحاسوب، فلن نجد سوى الفراغ الماصدقي. كذلك إنّ مفهوم أمر ما قد يختلف ماصدقه في أمكنة مختلفة، فإنّ مفهوم «طبقي المفضّل» واحد يتمثّل في نوع الطّعام الذي ألتذّ بتناوله أكثر من أيّ نوع آخر من الطّعام، ولكنّ هذا المفهوم قد يكون ماصدقه «دجاجا مشويّا» في لبنان، و«بيتزا» في إيطاليا[1].

إنّ التباس المعاني في المفاهيم والماصدقات يعود إلى ما أهمله المنطق من فسحة بين الكلمات والأشياء، فإنّ المفهوم يُعرِّف الكلمة الكلّيّة التي لا وجود لها في الواقع، مثل الإنسان الذي هو لفظ كلّيّ لا وجود له في الواقع إلّا بأجزائه التي لا مفهوم لها في الذّهن: محمّد، علي، أسامة، ناهد... فاللفظ الذي وضع المنطق له مفهوما ليس له ماصدق خارجيّ، أمّا الجزئيّات الخارجيّة التي يصدق المفهوم عليها فلا يمكن أن يكون

1- انظر: ينس ألوود وآخرون، **المنطق في اللسانيّات**، 175-174.

لها مفهوم. فما له مفهوم هو اللفظ الذي ليس له ماصدق، وما له ماصدق هو الشّيء الذي ليس له مفهوم، وكلّنا نعلم أنّ الحديث عن اللفظ غير الحديث عن الشّيء، فالأوّل يؤولنا إلى معنى والثّاني يؤولنا إلى معانٍ أخرى.

ب - محدوديّة التّعاريف المنطقيّة في تبيان المعنى:

عندما يسعى المرء إلى فهم شيء ما يطلب ماهيّته، فيسارع إلى التّساؤل: ما هذا الشّيء؟ فيعرّفونه له فيعرفه. فإنّ المعرفة متوقّفة على تعريف ما يجهله العارف، ولكنّ كثيرا من التّعريفات لا تحقّق معرفة، ولأجل ذلك قعّد المنطق التّقليديّ قواعد للتّعريف تجعل هذا الأخير موضّحا توضيحا تامّا لماهيّة كلّ ما نريد معرفته. فإنّ الإنسان لعاجز عن التّفكير في شيء يجهل ما يكون أو التّكلّم بكلمات لا يدرك معانيها، فإذا عرف هذه الأشياء والكلمات استطاع أن يفكّر ويتكلّم. «التّعريف ضروريّ للتّفكير الواضح... فإنّنا قد ننجح في أن نفكّر بدقّة أكثر لو استطعنا أن نعرف الكلمات، ولا يمكننا أن نعرف الكلمات إلّا إذا فهمناها، ولا نفهمها إلّا إذا عرَّفناها»[1].

والتّعريف في المنطق نوعان، تعريف يبرز ماهيّة الشّيء المُعرَّف وهو التّعريف بالحدّ، وتعريف يميّز الشّيء المُعرَّف عمّا سواه دون إبراز ماهيّته وهو التّعريف بالرّسم. وأنت تجد لكلّ من التّعريفين نوعين كذلك، فهنالك تعريف بالحدّ التّام مؤلَّف من جنس قريب وفصل، مثل تعريفنا الإنسان بأنّه حيوان عاقل. وتعريف بالحدّ النّاقص مؤلَّف من جنس بعيد وفصل، مثل تعريفنا الإنسان بأنّه جسم عاقل. وتعريف بالرّسم التّام مؤلَّف من جنس قريب وخاصّة، مثل تعريفنا الإنسان بأنّه حيوان ضاحك. وتعريف بالرّسم النّاقص مؤلَّف من جنس بعيد وخاصّة، مثل تعريفنا الإنسان بأنّه جسم ضاحك. ويشترط المناطقة في هذه التّعاريف برمّتها أن تكون جامعة لكلّ أجزاء المُعرَّف مانعة من دخول ما ليس منها[2].

هذه التّعاريف المنطقيّة بأنواعها تلقاها غير صالحة دائما لأن تعرّفنا بما نطلب معرفته، بل تبدو أحيانا أنّها تعاريف ليست في غاية الدّقّة، بل وأحيانا بلا جدوى. ولعلّ التّعريف بالرّسم هو الأضعف بين التّعريفين في توضيح المعنى، ذلك أنّه لا يكشف لنا الماهيّة التي نطلب، فأن نقول عن الإنسان مثلا بأنّه حيوان ضاحك أو باكٍ

1- هادي فضل الله، **مقدّمات في علم المنطق**، 113.

2- لمن أراد التّوسّع في مبحث التّعريف المنطقيّ، فليرجع إلى كتاب: مهدي فضل الله، **مدخل إلى علم المنطق (المنطق التّقليديّ)**، 73 وما بعدها. أو إلى كتاب: عبدالرّحمن بدوي، **المنطق الصّوريّ والرياضيّ**، 75 وما بعدها.

أو كاتب، لا نكون بذلك عرّفنا الإنسان لمن ليس يعرفه، بل لا يكون تعريفنا جامعا مانعا. فليس الإنسان وحده بين الكائنات يضحك ويبكي، فكثير من الحيوانات كذلك، قد شاهدنا حصانا يضحك شامتا، وكلبا سكب دمعته حزنا على صاحبه. وافرض أنّ إنسانا لم يضحك أو لم يكتب قط طوال حياته، أننزع منه إنسانيّته وندرجه تحت نوع آخر مختلف؟ وما عساه أن يكون هذا النّوع الجديد لإنسان غير ضاحك أو غير كاتب؟! فالتّعريف بالرّسم تعريف مضعضع ليس من شأنه أن يُعرِّفَنا على حقيقة الأمور، ولا أن يُفهِّمَنا معانيها.

فإذا انتقلنا إلى التّعريف بالحدّ الذي من شأنه أن يطلعنا على ماهيّة ما نطلبه، وجدنا فيه قصورا كبيرا، فإنّ تعريفك للإنسان بأنّه حيوان عاقل ليس تعريفا جامعا مانعا، ذلك أنّ هنالك أناسا ليسوا عاقلين، وهم المجانين. ويزعم بعض الفلاسفة أن كلّ إنسان غير عاقل ليس بإنسان، ذلك أنّ «الطّبيعة الجوهريّة الكلّيّة للإنسان هي العقل. والحكم الذي يقرّر ما إذا كان الإنسان عاقلا أو غير عاقل سوف يخبرنا عمّا إذا كان هذا الإنسان إنسانا حقّا. وكون الإنسان أفطس الأنف فإنّ ذلك لا يمتّ بصلة إلى الإنسانيّة، فهو يظلّ إنسانا سواء أكان أفطس الأنف أم لم يكن. ولكنّ القول بأنّ هذا الإنسان لا عقل له فإنّ ذلك يهدم طبيعته، لأنّ العقل هو ماهيّة الإنسان. ومن ثمّ فقولك هذا الإنسان عاقل يساوي قولك هذا الإنسان إنسان»[1]. والمجنون بذلك ليس إنسانا، ولكن إذا نفينا أن يكون المجنون إنسانا، فما يكون؟ أهو صقر أم نمر أم ببغاء أم قطّة أم ذبابة؟! ليس واحدا من كلّ ذلك، لأنّ المجنون إنسان رغم أنف المنطق، وإن لم يكن كذلك فليضع المنطق له جنسا جديدا ونوعا وفصلا يفصله عن الإنسان العاقل وعن سائر الحيوانات الأخرى. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فهنالك من يختصّ بالعقل غير الإنسان، وهم الملائكة. فلمّا عرف المتأخّرون من المناطقة ذلك زادوا على حدّ الإنسان بأنّه «مائت» والملك غير مائت، هذا مع اعتقاد كثير من المسلمين واليهود والنّصارى بأنّه مائت، ومع ذلك- مع التّسليم بأنّ الملك غير مائت- فالملك يشارك الإنسان بفصله «عاقل»، والحيوانات جميعها تشارك الإنسان بنوعه «حيوان»[2] فأيّ حدّ بقي للإنسان بعد ذلك؟

ثمّ إنّ التّعريف بالحدّ لا يُعلِم جاهلا بأمر طلب العلم به، إلّا إذا كان عارفا معرفة أولى بهذا الأمر. يقول ابن تيميّة: «إنّ مستمع الحدّ يسمع الحدّ الذي هو مركّب من ألفاظ كلّ منها لفظ دالّ على معنى، فإن لم يكن عارفا بمفردات تلك الألفاظ ودلالاتها على معانيها المفردة لم يمكنه فهم الكلام. والعلم بأنّ اللفظ دالّ على المعنى أو موضوع

1 - إمام عبدالفتّاح إمام، **المنهج الجدليّ عند هيجل دراسة لمنطق هيجل**، 248.

2 - انظر: أحمد بن تيميّة، **كتاب الرّدّ على المنطقيّين**، 50.

له مسبوق بتصوّر المعنى. فمن لم يتصوّر رسم الخبز والماء والسّماء والأرض والأب والأم لم يعرف دلالة اللفظ عليه»[1]. فقدرة التّعريف ليست خارقة، وطالب التّعريف بحاجة إلى معرفة سابقة عليه ومعرفة لاحقة. «التعريف كاللّافتة على أوّل الطّريق ترشدنا اللّافتة إلى اتّجاه السّير لكن قد لا تزال تتركني في شكّ فيما إذا كان هو الطّريق الذي يحقّق غايتي، ولذلك فإنّنا محتاجون لتعليمات إضافيّة. كذلك تعريف الكلمة مباح على شرط ألّا يعبّر عن حدود محدودة لها دقّة مطلقة، وإنّما يرشدنا إلى استخدام الكلمة في مختلف الظّروف، بحيث إنّ ظروف الاستخدام قد تضطرّني إلى تغيير التّعريفات»[2].

إنّ حصر التّعريف بالحدّ بجنس قريب أو بعيد وفصل لا يحقّق دائما المعرفة بحقيقة الشّيء، ولا يُعلِمنا شيئا عن الشّيء أحيانا، ويقف أحيانا أخرى عاجزا عن التّعريف. فأمّا أنّه لا يحقّق معرفة حقيقة الشّيء لمن يجهله، فأمره بادٍ في حدّنا للحيوانات، «فإذا قيل في «الفرس»: إنّه «حيوان صاهل»، وفي «الحمار»: إنّه «حيوان ناهق»، وفي «البعير»: إنّه «حيوان راغٍ»، وفي «الثّور»: إنّه «حيوان خائر»، وفي «الشّاة»: إنّه «حيوان ثاغٍ»، وفي «الظّبيّ»: إنّه «حيوان باغم»، وأمثال ذلك، فهذه الأصوات مختصّة بهذه الأنواع، لكن لا تفيد تعريف هذه الحيوانات لمن لم يكن عارفا بها، فمن لم يعرف «الفرس» لا يعرف «الصّهيل»، ومن لم يعرف «الحمار» لا يعرف «النّهيق»، أعني لا يعرف معناه وإن سمع اللفظ. فإذا أريد تعريف «النّهيق» قيل له: هو «صوت الحمار»، فيلزم الدّور، إذ يكون قد عرّف «الحمار» بـ«النّهيق»، و«النّهيق» بـ«الحمار»[3].

فإذا كانت الأمور التي استطعنا أن نعرّفها تعريفا منطقيّا بالحدّ أو حتّى بالرّسم بدا تعريفنا لها تعريفا بعيدا عن الدّقّة، فلا غرابة بعد ذلك أن تقف التّعاريف المنطقيّة عاجزة عن الإفصاح عن أمور كثيرة. هذه الأمور حصرها مهدي فضل الله بأمرين: الأجناس العليا، مثل الوجود والزّمان والكم والكيف... والحالات النّفسيّة والانفعاليّة، مثل الحب والغضب والحزن والسّرور... وقد سمّى كلّ ذلك باللامعرّفات[4]. فأنت إن سألتَ مثلا: ما الوجود؟ ما المكان؟ ما الحبّ؟ ما الغضب؟ عجزت تعاريف المنطق عن الإجابة. غير أنّي وجدتُ الغزاليّ يعرّف الغضب حادّا له بأنّه «غليان دم القلب لطلب الانتقام»[5] وهو تعريف بالصّورة والمادّة لا بجنس وفصل، وأيّا يكن فهذا التّعريف الغزاليّ للغضب لا يوضّح معناه، إذ قد يغضب الإنسان لا لطلب

1- أحمد بن تيميّة، **كتاب الرّدّ على المنطقيّين**، 9.

2- محمود فهمي زيدان، **في فلسفة اللغة**، 111.

3- أحمد بن تيميّة، **كتاب الرّدّ على المنطقيّين**، 51.

4- انظر: مهدي فضل الله، **مدخل إلى علم المنطق (المنطق التّقليديّ)**، 82.

5- انظر: أبو حامد الغزاليّ، **معيار العلم في المنطق**، 258.

الانتقام. وعلى أيّة حال، إن اجتهد الغزاليّ ليضع تعريفا لحالة نفسيّة- وكان تعريفا اعتباطيّا- فيا ليت شعري ما حدّ الوجود؟ اتعب ذهنك ما استطعتَ لتجد له جنسا وفصلا فلن تحظى إلّا بتعب الذّهن، لأنّ أمورا جدّ بسيطة لا تحتاج إلى تعريف المنطق. «افرض أنّي قلتُ: «قبرص جزيرة»، وقيل: وما الجزيرة؟ وقلتُ: قطعة أرض محاطة بالماء. وقيل: وما قطعة الأرض؟ وقلتُ: شيء مادّي، وقيل وما الشّيء؟ حينئذ لا أستطيع الإجابة، ولا يستطيع أحد. إنّه تصوّر أوليّ أعرفه ويعرفه الجميع من تلقاء أنفسهم بلا شرح أو تعلّم»[1].

لقد أرهق المناطقة التّقليديّون أنفسهم بمحاولة وضع حدّ لكلّ لفظ بغية تحديد ماهيّة الأشياء جميعها، ولكنّ جلّ الكلمات والأشياء لا تُعرَّف، معانيها متوافرة لدى الجميع دون حاجة إلى تعريفها، بل إنّ تعريفنا لها تجهيل بها وغرز لها في تربة الغموض. فكلّنا يعرف مثلا معنى اللون بحيث «نستطيع بسهولة تمييز الألوان عن غيرها... لكن إذا

طُلِب منّا تعريف اللون بذكر خاصّة تنتمي إلى كلّ الألوان وتستبعد ما ليس لونا جاء الأمر صعبا للغاية. ولئن قيل إنّ اللون هو طول ذبذبة الموجة الضّوئيّة، قلنا إنّ هذه صيغة تحقّق تمييز ألوان الطّيف المختلفة لأكثر منها تعريفا للون بالمعنى الدّقيق. وكلّنا يعرف معنى الحياة ونميّزها عن الموت، لكن إذا أردتَ البحث عن خاصّة مميّزة لتصوّر الحياة ولا تنطبق على سواها، أو خاصّة مشتركة بين الرّجل الحيّ والحيوان الحيّ والنّبات الحيّ والخليّة الحيّة فالطّريق أمامك مسدود»[2].

للتّعاريف المنطقيّة حدود وسدود تقف عندها عاجزة عن تبيان معاني الكلمات والأشياء المراد تعريفها أو معرفتها، فنحن مستغنون في أكثر الأحوال عن تعاريف المنطق، لأنّ أكثر كلامنا مفهوم لدينا، وإقحام التّعريف بما هو واضح يشوّش وضوحه. فما الغاية من تعريفنا الإنسان مثلا طالما أنّنا نعرفه ونميّزه بوضوح؟ بل لو جاءنا زائر من عالم آخر، وقلتَ له: إنسان، وسألك: ما الإنسان؟ فأجبته: حيوان عاقل مائت، لما فهم قولك، ولن يفهم هذا التّعريف أبدا حتّى يعرف الإنسان ويقابله. يقول أرنولد ونيكول: «يجب ألّا نُقدِم على تعريف كلّ الكلمات، لأنّ ذلك كلّه قد يكون غير مفيد، بل قد يكون من المتعذّر القيام به... ذلك أنّه عندما تكون الفكرة التي يحملها النّاس عن شيء ما

1- محمود فهمي زيدان، **المنطق الرّمزيّ نشأته وتطوّره**، 201.

2- محمود فهمي زيدان، **في فلسفة اللغة**، 101.

واضحة، وعندما يكون كلّ الذين يفهمون لسانا ما يكوّنون الفكرة ذاتها بسماعهم لكلمة ما، فإنّه سيكون من غير المفيد تعريف تلك الكلمة، بما أنّنا نحقّق الهدف من التّعريف، وهو أنّ الكلمة تكون مرتبطة بفكرة واضحة ومميّزة...»[1].

كذلك نحن إذا سلّمنا بأنّ المعاني الكلّيّة أو الأجناس العليا مثل: الجسم والوجود والزّمان والشّيء... لا إمكان في نصب تعريف لها، وأمكن معرفتها بلا حدّ ولا رسم، فالجزئيّات الحسيّة أولى بها أن لا تُعرَّف لأنّ معرفتها أوضح من تلك الكلّيّات المجرّدة. بذلك نبدو أنّنا ما عدنا بحاجة إلى أن نعرّف شيئا، وليس الأمر كذلك. إنّنا لعطشون إلى التّعريف، ولكن عندما نكون أمام أمر بحاجة إلى تعريف، كتعريف العلوم مثلا، كأن نعرّف اللغة أو الشّعر أو المنطق أو التّاريخ أو الفيزياء أو الجغرافيا أو الفلك... ها هنا مثلا نحن بحاجة إلى التّعريف، وليس من الضّرورة أن يكون تعريف العلوم مؤلّفا من جنس وفصل، فنحن كثيرا ما نقرأ تعريفا لعلم ما يتجاوز الخمسة أسطر! ولسنا بحاجة إلى التّعريف في أمور ذكرنا بعضها. في حين أنّ الفلاسفة والمناطقة أصابهم الهوس بتعريف الكلمات والأشياء، وبنصب الحدّ لكلّ أمر بغية الاستحواذ على ماهيّته وحقيقته، فتراهم يجتهدون عبثا لتحديد جنس وفصل لكلّ ما حواه الوجود وامتلأت به اللغات، حتّى صرّح الغزاليّ نفسه- وهو من المناطقة- باستعصاء الحدّ على القوّة البشريّة[2].

ج – لامعنويّة قضايا المنطق في أقسامها وصدقها:

يعلّمنا المنطق أنّ الكلام كلّه يجب أن يُنسَج من القضايا، والقضيّة في المنطق تتألّف من موضوع ومحمول ورابطة وأسوار، فالموضوع هو ما نريد أن نُخبِر عنه، والمحمول ما نريد أن نُخبِر به عن الموضوع، والرّابطة أداة تربط بين الموضوع والمحمول قد تظهر وقد لا تظهر. أمّا الأسوار فهي ألفاظ تحدّد نوع القضيّة من حيث الكم والكيف، إن كانت كلّيّة موجبة «كلّ إنسان فان» أو جزئيّة موجبة «بعض النّاس رجال» أو كلّيّة سالبة «لا إنسان مخلّد» أو جزئيّة سالبة «ليس بعض العرب أطبّاءً». هذه الأنواع القضويّة الأربعة هي أقسام القضايا في المنطق التّقليديّ التي على أساسها تُقام علاقات تحدّد صدق القضايا[3].

1- نقلا عن: صابر الحباشة، **لسانيّات الخطاب الأسلوبيّة والتّلفّظ والتّداوليّة**، 174.

2- راجع تفصيل الغزاليّ في ذلك: أبو حامد الغزاليّ، **معيار العلم في المنطق**، الفصل السّابع: في استعصاء الحدّ على القوّة البشريّة إلّا عند نهاية التّشمير والجهد، 270 وما بعدها.

3- راجع تفصيل ذلك في كتابيّ: مهدي فضل الله، **مدخل إلى علم المنطق (المنطق التّقليديّ)**، 89 وما بعدها. وهادي فضل الله، **مقدّمات في علم المنطق**، 137 وما بعدها.

زلّ المنطق التّقليديّ في هذا التّقسيم الرّباعيّ للقضايا، ثمّ غلط وأوغل في الغلط المعنويّ في تحديد قواعد صدق القضايا. فأمّا الزّلّة المعنويّة في التّقسيم القضويّ، فصرّح عنها أصحاب المنطق الحديث، ذلك أنّ التّقسيم الرّباعيّ للقضايا يهمل كم المحمول، الذي لا بدّ من التّصريح عنه، فليس كافٍ أن تُحدَّد أسوار الموضوع ليتّضح معنى القضيّة، بل لا بدّ من تحديد أسوار للمحمول أيضا. وبتحديدها تغدو القضايا أقساما ثمانية لا أربعة: قضيّة موجبة كلّ كلّيّة، وفيها يكون الموضوع والمحمول مستغرقين، مثل: كلّ مثلّث هو كلّ ذو أضلاع ثلاثة. وموجبة كلّ جزئيّة، وفيها يستغرق الموضوع دون المحمول، مثل: كلّ مثلّث هو بعض الأشكال الهندسيّة. وموجبة جزء كلّيّة، وفيها يكون الموضوع جزئيّا والمحمول كلّيّا، مثل: بعض الأشكال الهندسيّة هو كلّ مثلّث. وموجبة جزء جزئيّة، وفيها يكون كلّ من الموضوع والمحمول جزئيين، مثل: بعض الأشكال المتساوية الأضلاع هي بعض المثلّثات. وسالبة كلّ كلّيّة، وفيها يكون الموضوع مسلوبا سلبا كلّيّا عن المحمول كلّه، مثل: لا واحد من المثلّثات هو واحد من المربّعات. وسالبة كلّ جزئيّة، وفيها يكون الموضوع كلّه مسلوبا عن جزء من المحمول، مثل: لا واحد من المثلّثات هو بعض الأشكال الهندسيّة المتساوية الأضلاع. وسالبة جزء كلّيّة، وفيها يكون جزء فقط من الموضوع مسلوبا عن المحمول كلّه، مثل: بعض الثّديّات ليست كلّ ذوات أربع. وسالبة جزء جزئيّة، وفيها يكون جزء من الموضوع مسلوبا عن جزء من المحمول، مثل: بعض ذوات الأربع ليست بعض الثّديّات[1].

ولعلّنا إن أمعنّا النّظر في تقسيم القضايا الرّباعيّ أو الثّمانيّ - بغضّ النّظر عن أنّ الثّاني وسّع حيّز القضايا أكثر من الأوّل - نجده تقسيما غير معنويّ وضدّ واقعيّ، ذلك أنّ قضيّة موجبة تحمل في باطنها معنى سالبا، وأخرى سالبة تحوي إيجابا، وكلّيّة تخفي جزئيّة، والعكس بالعكس. فأنت إن قلتَ: كلّ ثلج ليس أحمر، أثبتَّ بسلبك هذا أنّ للثّلج لونا، وهو اللون الأبيض، فقولك السّالب: كلّ ثلج ليس أحمر، هو قولك الموجب: كلّ ثلج أبيض. فضلا عن أنّ «ليس أحمر» لا وجود واقعيّ له، فلا مدلول لما هو غير أحمر، ولكنْ هنالك وجود واقعيّ ومدلول لما هو أبيض.

فإذا أردنا أن تكون قضايا المنطق ذات معنى ومدلول يجب أن تكون موجبة، وموجبة فقط، كون السّلب لا وجود واقعيّ له، فلا وجود واقعيّ لما ليس أحمر، ولكنْ هنالك وجود لما هو أبيض وأسود وأزرق. بل إنّ القول السّالب ليس نتيجة معرفة مباشرة، وإنّما هو نتيجة استدلال لا يصحّ الإخبار به، لأنّ الإخبار بالسّلب لا يحوي معنى كاملا لدى السّامع، ذلك أنّ حكمنا على أشياء بأنّها غير حمراء حكم يستند إلى

1 – انظر: عبدالرّحمن بدوي، **المنطق الصّوريّ والرّياضيّ**، 268-267.

معرفة الحاكم لما هو أزرق وأبيض وأسود وأخضر، ومعرفته باللون الحقيقيّ لهذه الأشياء التي نعتها بأنّها غير حمراء، فإذا أخبر السّامع بأنّ شيئا ليس أحمر فلن يفيده حقيقة معنى الشّيء المُخبِر عنه. وعلى ذلك تغدو قضايا المنطق السّالبة برمّتها قضايا بلا مدلول وناقصة المعنى. فهل نكتفي بالموجبات إذًا ونلغي كلّ سلب؟ إنّ الإجابة لتحتاج منّا بحثا آخر، ولكن إن أراد المنطق حقّا أن يصنع حقيقة وواقعا ومعنى فعليه أن يتخلّى ابتداء عن صيغة السّلب، لأنّ السّلب- بأقلّ قول- لا يقدّم ماهيّة معنويّة عمّا سُلِب أو سُلِب عنه.

كذلك لا يعير المنطق اهتماما للمعنى في الحكم على أنواع القضايا، فهو لا ينظر إلّا إلى الأسوار التي تحملها القضايا، فإن كانت أسوارا كليّة حكم على القضيّة بأنّها كلّيّة، وإن كانت جزئيّة حكم على القضيّة بذلك وهكذا في السّلب والإيجاب أيضا. فإنّ القضيّة «كلّ لا إنسان غير حيّ» يصنّفها المنطق ضمن القضايا السّالبة مع أنّ معناها موجب وهو «كلّ إنسان حيّ». وكذلك القضيّة «ليس كلّ مسلم مؤمنا» هي- في حكم المنطق- كلّيّة، لأنّها ابتدأت بسور كليّ «كلّ»، غير أنّ حقيقة معناها جزئيّ «بعض المسلمين ليسوا مؤمنين». يقول ابن حزم: «فإنّك إذا قلتَ: «لا كلّ إنسان كاتب» صدقت وكنت إنّما نفيت بذلك الكتابة عن بعض النّاس على الحقيقة، لا عن كلّهم»[1].

ويُدخِل المنطق قضاياه في لعبة صدقيّة، وذلك بإقامة علاقات بين القضايا الأربع التي تقتضيها قوانين التّقابل، تجد في كثير منها نتائج فاسدة المعنى. هذه القوانين تعقد علاقة التّضاد بين قضيّتين مختلفتين في الكيف، وعلاقة التّداخل بين قضيّتين مختلفتين في الكم، وعلاقة التّناقض بين قضيّتين مختلفتين في الكم والكيف[2]. وسأكتفي بمثال واحد - خشية الإطالة - لأبيّن للقارئ أنّ في قوانين هذه العلاقات بعضا من النّتائج فاسدة المعنى. فإنّ علاقة التّداخل بين القضيّة الكلّيّة الموجبة والجزئيّة الموجبة تقتضي أنّه إذا صدقت الكلّيّة الموجبة تصدق الجزئيّة الموجبة، أي أنّه إذا صدق أنّ «كلّ إنسان فان» فيصدق القول: «بعض النّاس فانون»، وليس الأمر كذلك. إنّ ما راعاه المنطق في هذه القاعدة هو أنّ ما ينطبق على الكلّ ينطبق على الجزء كذلك، وإن صحّ هذا القانون البديهيّ ففي تطبيقه على القضايا إحباط للمعنى، كيف ذلك؟ فلنمحّص المعنى معا. إنّ قولنا: «كلّ إنسان فان» معناه أنّه يستحيل أن يوجد إنسان دون أن يكون مصيره الفناء. فإن قلنا: «بعض النّاس فانون» فليس معناه ذاك المعنى، كون أنّ هذا

1 - ابن حزم الأندلسيّ، **التّقريب لحدّ المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامّيّة والأمثلة الفقهيّة**، 99.

2 - أدرج المتأخّرون هذه العلاقات في مربّع سمّوه مربّع أرسطو، يبيّن علاقة القضايا الأربع بعضها ببعض. انظر: مهدي فضل الله، **مدخل إلى علم المنطق (المنطق التّقليديّ)**، 121 وما بعدها.

التبعيض يحيل إلى تبعيض يناقضه في المعنى، فإنّ القول بأنّ بعض النّاس فانون يحيلنا فورا إلى أنّ بعض النّاس ليسوا فانين، وهو أمر في غاية الاستحالة. كون أنّه لـــيس من الصّواب المعنـــويّ أن نثبت حكما على بـــعض الأفراد إلّا إذا كان الحكم لاغيا عند أفراد آخرين من الجنس ذاته، وإلّا فلا. أي إنّ صدق «كلّ النّاس فانون» يقتضي كذب «بعض النّاس فانون» لا صدقها. لأنّ التّصريح بأنّ بعض النّاس فانون تصريح بأن بعضهم ليسوا كذلك، فإذا صدق أنّ كلّ النّاس كذلك، فوجب أن يكذب أن يكون بعضهم كذلك، لأنّ إثبات حكم على بعض نفي للحكم عن بعض آخر يشارك الأوّل في جنس.

ولعلّ ما نقوله في قوانين التّقابل يشبه الاستنتاج اللايبنتزيّ في قوانين العكس، إذ «رأى لايبنتز فساد بعض قوانين المنطق الأرسطيّ مثل بعض قواعد العكس. فلا تعكس الكلّيّة الموجبة إلى جزئيّة موجبة لأنّنا نثبت في الأوّل علاقة بين تصوّرات دون أن تنطوي على وجود واقعيّ لأفراد موضوعها، بينما نقرّر في الثّانية وجودا واقعيّا لأفراد موضوعها، ومن ثمّ لا نستطيع الانتقال مثلا من القضيّة «كلّ ما يضحك إنسان» إلى القضيّة «بعض النّاس ضاحكون»[1].

ولا يقتصر فساد المعنى في أحكام قضايا المنطق التّقليديّ على ما يتّصل بقوانين علاقات التّقابل أو العكس أو النّقض أو غيرها من القوانين، ولكنّ الفساد المعنويّ منتشر في هذا الجانب من المنطق. حكم المنطق بصدق قضيّة أو كذبها لا يكون بالنّظر إلى معناها ومدلولها، وإذا ما كانت القضيّة تحاكي الواقع أو لا تحكيه، بل الصدق والكذب في قضايا المنطق صوريّان لا يمتّان إلى المعنى بأيّة صلة. فأن نقول أنّ القضيّة الشّرطيّة المتّصلة تصدق إذا صدق مقدّمها وتاليها، مثل: إذا كان النّهار كان الضّوء، وإذا كذب مقدّمها وتاليها، مثل: إذا كانت الأرض تطير فلها أجنحة، وإذا كذب مقدّمها وصدق تاليها، مثل: إذا كانت الأرض تطير فهي موجودة، ولا تكذب إلّا إذا صدق مقدّمها وكذب تاليها، مثل: إذا كان النّهار كان الليل[2]. ولا أعلم أيّ منطق في هذا التّقسيم المنطقيّ؟! «إذا كانت الأرض تطير فلها أجنحة» هذه قضيّة صادقة في المنطق، رغم أنّها قضيّة غير واقعيّة، ولا معنى لها. والأمر نفسه في قضيّة «إذا كانت الأرض تطير فهي موجودة»، فهي قضيّة صادقة في المنطق، هذا الصّدق محض صوريّ، صدق تافه، بلا معنى، يفسد الفكر لا يصلحه، إذ كيف يمكن أن ننعت هذه القضيّة بالصّدق مع أنّ الكذب وقح فيها. انظر! «إذا كانت الأرض تطير فهي موجودة» هذه صيغة شرطيّة والأحكام في الشّرط تتعالق، فمعنى هذه القضيّة أنّ الحكم بوجود الأرض

1 - محمود فهمي زيدان، **المنطق الرّمزيّ نشأته وتطوّره**، 62.

2 - انظر: المرجع السّابق، 44.

معلّق فقط على طيرانها، فإن لم تطر الأرض فلا وجود لها. هذا هو معنى القضيّة وهو واضح تماما، أوعاه المنطق أم غفل عنه. فكيف لنا بعد ذلك أن نحكم بأنّ القضيّة «إذا كانت الأرض تطير فهي موجودة» صادقة لأنه فقطّ قضى المنطق في قوانينه القضويّة أنّ الشرطيّة المتّصلة تكون صادقة إذا كذب مقدّمها وصدق تاليها؟ أيّ صوريّة هذه تبعد المنطق عن منطقه؟!

تنبّه المنطق الحديث إلى هذه القضايا التي تخلو من أيّ قـــيمة صّدقيّة، فلم تعد القضيّة محصورة معه بيــن جداريّ الصّدق والكذب، بل قضى أصحاب المنطق الحديث بأنّ هنالك قضايا بلا معنى. «إنّ القضيّة في المنطق الحديث لا تكون صادقة أو كاذبة، ولكنّها يمكن أن تكون أيضا خالية من المعنى، ومنه يتفوّق المنطق الحديث على منطق أرسطو باهتمامه بمسألتي الدّلالة واللامعنى في اللغة، ويكرّس مجهودا معتبرا في دراستهما وتحليلهما، كميدان مستقلّ عن ميدان صدق وكذب القضايا»[1]... «لم يعد الصّدق والكذب خاصّتين جوهريّتين للقضايا، فقد بيّن المنطق الحديث بفكرتيّ الدّالّة والمتغيّر[2] أن ليس في القضايا شيء يجعلها صادقة أو كاذبة، ولكنّ صدقها أو كذبها يتوقّف على طبيعة القيم التي تأخذها المتغيّرات في الدّوال»[3].

وكان ابن سينا قد اشترط أن يُحدَّد للقضايا مدّة ديمومتها حتّى تكتسب قابليّة الصدق والكذب، «فإذا عُنِي بقولنا: كل «ج» «ب»، أي كلّ واحد من «ج» «ب» من غير زيادة «كلّ وقت»، أي أُرِيد إثبات «ب» لكلّ عدد في «ج» من غير زيادة كون ذلك الحكم في كلّ واحد: «كلّ وقت»، وإن لم يُمنع ذلك لم يجب أن يكون قولنا: كلّ «ج» «ب» يناقضه قولنا: ليس بعض «ج» «ب» فيكذب إذا صدق ذلك، ويصدق إذا كذب ذلك. بل ولم يجب أن لا يوافقه في الصّدق ما هو مضاد له، أعني السّلب الكلّيّ. فإنّ الإيجاب على كلّ واحد إذا لم يكن بشرط: «كلّ وقت» جاز أن يصدق معه السّلب عن كلّ واحد، أو عن بعضهم إذا لم يكن في كلّ وقت»[4].

إنّ اشتراط ابن سينا تحديد مدّة الدّيمومة في أحكام القضايا في الصّدق والكذب، لا يضعف شيئا ممّا قلناه عن لامعنويّة قضايا المنطق، بل العكس، في ذلك إثبات لضعف أحكام القضايا، أن يصرّح منطقيّ من أشهر مناطقة الإسلام بوجود خلل قضويّ في

1 - جمال حمّود، **المنعطف اللغويّ في الفلسفة المعاصرة برتراند راسل نموذجا**، 83.

2 - سنفصّل الحديث عنهما في المبحث التّالي، ومن الجدير أن ننوّه هنا أنّ هاتين الفكرتين من أكثر الأفكار التي أغرقت المنطق في الرّمزيّة وأفقدته كلّ معنويّة.

3 - جمال حمّود، **المنعطف اللغويّ في الفلسفة المعاصرة برتراند راسل نموذجا**، 179-178.

4 - ابن سينا، **الإشارات والتّنبيهات**، 125-124.

المنطق، ونقص معنويّ في القضايا بحاجة إلى أن يُزاد شروطا حتّى يكتمل ويصلح الحديث عنه بصدق أو بكذب. ولأجل ذلك استبدل أصحاب المنطق الرّياضيّ القضايا بدالّات للقضايا، ولكنّهم- للأسف- بدل أن يصلحوا المعنى بهذه الدّالّات أماتوه وما أقاموا جنازته!

د - مغالطات المعنى في قياسات المنطق:

رغم أنّ القياس واحد من أشهر المناهج المُتَّبعة في كثير من العلوم، فهو في الوقت نفسه أكثر المناهج التي وُجِّه إليها كثير من الانتقاد لما عجّ فيه من مغالطات معنويّة، ذلك رغم ما حدّده المنطق لقياساته من قوانين صارمة في جلّ أنواعه. ولا نقصد بالمغالطات المعنويّة في القياس ما يُعرَف في كتب المنطق بالقياس السّوفسطائيّ أو قياس المغالطة، بل هذه المغالطات المعنويّة نعثر عليها في قياسات يعتبرها المنطق سليمة ومراعية لقوانينه، هذا بالإضافة إلى المغالطات التي تذكرها كتب المنطق، والتي تكون خارجة عن قوانينه.

بيّنا أنّ في حدود المنطق وقضاياه زللا معنويّا، فلمّا كان القياس مركّبا من قضايا مركّبة من حدود وجب أن يصيبه زللا ممّا أصاب أجزاءه. «فالقياس مركّب، وكلّ ناظر في شيء مركّب، فطريقه أن يحلّل المركّب إلى المفردات، ويبتدئ بالنّظر إلى الآحاد، ثمّ في المركّب. فلزم من النّظر في القياس النّظر فيما ينحلّ إليه القياس من مقدّمات، ومن النّظر في المقدّمات النّظر في المحمول والموضوع اللذين منهما تتألّف المقدّمات. ومن النّظر في الموضوع والمحمول النّظر في الألفاظ والمعاني المفردة التي بها يتمّ المحمول والموضوع»[1].

فلكي يكون القياس صحيحا، وجب أن تصحّ سائر أجزائه، المقدّمات والنّتيجة. ولكنّك تجد المنطق يحكم على قياس ما بالصّحّة لمجرّد أن تكون نتيجته صائبة، وإن كانت مقدّماته أو إحداها فاسدة المعنى. وذلك مثل أن تقول: كلّ إنسان حجر، وكلّ حجر حيوان، فكلّ إنسان حيوان. هذا قياس مباح في المنطق وهو يتّخذ الشّكل الأوّل من القياس الحمليّ، والمنطق يعتبره قياسا صحيح المعنى، لأنّ نتيجته صادقة، دون أن يلفت انتباها إلى المقدّمتين الكاذبتين وفاسدتي المعنى اللتين يجب أن يُفسِدا معنى القياس كلّه. يقول ابن رشد: «فلتكن أولا المقدّمتان كاذبتين بالكلّيّة، فأقول يظهر من المواد أنّها تنتج نتيجة صادقة. وذلك أنّه ليس يمنع مانع من أن تكون مثلا التي هي الطّرف الأعظم محمولة حمل صدق على «ج» التي هي الطّرف الأصغر، وتكون «أ» غير

---

1 - أبو حامد الغزاليّ، **معيار العلم في المنطق**، 42-41.

موجودة لـ«ب»، و«ب» أيضا التي هي الحدّ الأوسط غير موجودة لـ«ج» التي هي الطّرف الأصغر، فإذا أُخِذ أنّ «أ» محمولة على كلّ «ب»، و«ب» محمولة على كلّ «ج»، كانت المقدّمتان كاذبتين وكانت النّتيجة صادقة، وهي أنّ «أ» محمولة على كلّ «ج»»[1].

كذلك لو حصل في القياس التباس بين مفهوم وماصدق يفسد القياس برمّته مع النّتيجة، فلو قيل:

أ. إلكترا لا تعرف أنّ الرّجل الذي أمامها هو أخوها.

ب. إلكترا تعرف أنّ أوريست أخوها.

ج. الرجل الذي أمامها هو أوريست.

النّتيجة: إلكترا تعرف ولا تعرف أنّ هذا الرّجل هو أخوها.

هذا القياس الفاسد المعنى بنتيجته كان نتيجة عدم مراعاة أجزاء مقدّماته، فقد استعملنا في (أ) و(ب) عبارتين مختلفتين للإشارة إلى شخص واحد «أوريست» و«الرجّل الذي يقف أمام إلكترا»، ورغم أنّ مدلول اللفظين واحد، فمعناهما مختلف. فللفظين مفهومان مختلفان ولكنّ ماصدقهما واحد. فإنّ القضيّة التي تقول بأنّ إلكترا لا تعرف في (أ) مختلفة عن القضيّة التي تقول إنّها تعرف في (ب)، فإنّ معرفتها في (ب) تتّصل بمفهوم لفظة «أوريست» وليس بماصدقها. وهذا ما يجعل المقدّمة (ت) غير واردة لأنّها تثبت فقط تماثل الماصدق[2].

فلا بدّ من مراعاة صحّة الألفاظ التي تتكوّن القياسات منها حتّى تكون هذه الأخيرة صحيحة المعنى لا لبس فيها. فأنت لو زدتَ لفظ «وحده» على قياس صائب في المقدّمات والنّتائج غدا فاسدا، ذلك مثل أن تقول: الفرس وحده صهّال، والصّهّال حيّ، فالفرس وحده حيّ. فهذا الفساد المعنويّ في النّتيجة يعود إلى فساد المقدّمة الكبرى، فزيادة اللفظ «وحده» في هذه المقدّمة اقتضى زيادته في النّتيجة[3]. وذلك دليل على أنّ صدور نتيجة صائبة من مقدّمات فاسدة يكون على سبيل الصّدفة، وفي ذلك طعن ببعض قوانين القياس، حيث إنّ مراعاة هذه القوانين لا ينقذ الفكر من الوقوع في شباك المعنى، لكون قوانين القياس محض صوريّة. فأنت إن قلتَ: «أ» هو «ب»، و«ب» هو «ج»،

1 – أبو الوليد ابن رشد (595ه/1199م)، **نصّ تلخيص منطق أرسطو المجلّد الرّابع كتاب أنالوطيقا أو كتاب القياس من سلسلة علم المنطق**، حقّقه جيرار جهاميّ، بيروت، دار الفكر اللبنانيّ، 284.

2- انظر: ينس ألوود وآخرون، **المنطق في اللسانيّات**، 173-172.

3- انظر: ابن حزم الأندلسيّ، **التّقريب لحدّ المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامّيّة والأمثلة الفقهيّة**، 147-146.

فحتما تكون «أ» هي «ج»، ولكن إن استبدلتَ هذه الرّموز اللامعنويّة بألفاظ لها معنى، سيختلف الحال، فتارة تقع على نتيجة صالحة المعنى، وطورا تغرق في الفساد المعنويّ. فإنّ قولنا: كلّ الإغريق بشر، وكلّ البشر فانون، يلزم أن يكون كلّ الإغريق فانون، نسلّم به حتّى لو جهلنا معنى لفظ «الإغريق» و«البشر» و«الفناء»، لأنّ هذا التّركيب مسلّم به صوريّا[1]. يقول ابن تيميّة: «المنطقيّون يمثّلون بصور مجرّدة عن المواد، لا تدلّ على شيء بعينه، لئلّا يُستفاد العلم بالمثال من صورته المعيّنة. كما يقولون: كلّ أ ب وكلّ ب ج فكلّ أ ج. لكنّ المقصود هو العلم المطلوب من المواد المعيّنة، فإذا جُرِّدت يظنّ الظّانّ أنّ هذا يحتاج إليه في المعيّنات، وليس الأمر كذلك»[2].

هذه الصّوريّة التي أسّس لها المنطق التّقليديّ، والتي أوصلها إلى ذروتها المنطق الحديث، شيّدت حاجزا أمام الفهم، وأدخلت الذّهن في متاهة معنويّة، ذلك أنّك إن ألزمتَ نفسك أشكال القياس ورموزه وذهبت تجسّد ألفاظا بدل مواقع الرّموز ستقع في حفرة المعنى. فقولك: الإثنان ربع الثّمانية، والثّمانية ربع الإثنين والثّلاثين، فالإثنان ربع الإثنين والثّلاثين. هذا القياس لا لبس فيه صوريّا وهو مراعٍ لنمط الرّموز، ولكنّ معناه فاسد، ونتيجته فاسدة، إذ كان لا بدّ لهذا القياس من مقدّمة ثالثة، وهي: «إنّ ربع الرّبع ربع» حتّى تكون نتيجته صائبة المعنى: «الإثنين ربع ربع الإثنين والثّلاثين»[3]. ومثل ذلك ما ذكره ابن حزم: «قد سأل بعض المغالطين طبيبا فقال له: الحرّ يطرد البرد؟ قال: نعم. فقال: البرد يطرد الحرّ؟ قال: نعم. فقال: فالحرّ هو البرد والبرد هو الحرّ. فقال له الطّبيب: إنّ وجهي تحليلها مختلف وليس من أجل اتّفاق في صفة وجب أن يكون كلّ واحد منهما هو الآخر، فلجّ المشغّب وأبى، فلمّا رأى الطّبيب جنونه وترقّعه، قال له: أنت حيّ؟ قال: نعم. قال: والكلب حيّ؟ قال: نعم. قال: فأنت الكلب والكلب أنت»[4].

إنّ أنواعا من القياس يزدحم فيها تناقض معنويّ، ولا تميّز صوابها من خطأها، مثال ذلك قياس الإحراج. وهو قياس «يتألّف من مقدّمتين: الكبرى منهما تتألّف من شرطيّتين متّصلتين، أمّا الصّغرى منهما فهي قضيّة شرطيّة منفصلة استثنائيّة، ومن نتيجة قد تكون حمليّة أو قضيّة شرطيّة منفصلة»[5]. ولهذا القياس نقد بقياس إحراجيّ آخر يراعي قوانينه، نوع القياس هذا وردّه يشكّل عبثا معنويّا يضيع معه الفهم،

1- انظر: يوسف سليم سلامة، **الفينومينولوجيا المنطق عند إدمون هسرل**، 144.

2- أحمد بن تيميّة، **كتاب الرّدّ على المنطقيّين**، 96.

3- انظر: أبو حامد الغزاليّ، **معيار العلم في المنطق**، 214.

4- ابن حزم الأندلسيّ، **التّقريب لحدّ المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامّيّة والأمثلة الفقهيّة**، 148-147.

5- هادي فضل الله، **مقدّمات في علم المنطق**، 348.

ولا يدري قارئه أقياس الإحراج هو الصّائب أم ردّ قياس الإحراج؟ وخير مثال على ذلك قصّة بروتاغوراس مع تلميذه إواثلوس: «اتّفق بروتاغوراس مع تلميذه إواثلوس على أن يعلّمه فنّ الجدل، ليؤهّله للعمل بمهنة المحاماة والمرافعة أمام المحاكم. واتّفق المعلّم وتلميذه على أن يدفع التّلميذ لأستاذه نصف أتعابه مقدّما ويسدّد النّصف الباقي من الأتعاب بعد أن يكسب إواثلوس أوّل مرافعة له. لكنّ إواثلوس تأخّر عن قبول أيّة قضيّة، إذ إنّه كان يرفض كلّ القضايا التي تُقدَّم إليه. وعبثا ألحّ عليه بروتاغوراس بعدم المماطلة بقبول المرافعة، ولمّا يئس بروتاغوراس من إقناع إواثلوس بقبول القضايا والمرافعة في المحكمة، قرّر أن يقاضيه أمام المحكمة، ليحصّل منه المبلغ المتبقّي له في ذمّته، ووقف بروتاغوراس وإواثلوس أمام المحكمة، وقدّم بروتاغوراس دفاعه الآتي:

إذا ربح إواثلوس القضيّة فعليه أن يدفع باقي المبلغ المتّفق عليه بحكم الشّرط.
وإذا خسر إواثلوس القضيّة فعليه أن يدفع باقي المبلغ المتّفق عليه بحكم المحكمة.
ولكن إمّا أن يربح إواثلوس القضيّة وإمّا أن يخسرها.
∴ إواثلوس عليه أن يدفع باقي المبلغ إمّا بحكم الشّرط وإمّا بحكم المحكمة.
وقد نقض إواثلوس دعوى أستاذه وردّ حجّته بقياس شبيه فقال:
إذا ربحتُ القضيّة فلن أدفع المبلغ المتبقّي، وذلك بحكم المحكمة.
وإذا خسرتُ القضيّة فلن أدفع المبلغ المتبقّي، وذلك بحكم الشّرط.
لكن إمّا أن أربح القضيّة أو أخسرها.
∴ فأنا إمّا لن أدفع باقي المبلغ المتبقّي بحكم المحكمة وإمّا لن أدفعه بحكم الشّرط»[1].

إنّ المتأمّل في هذه المناظرة لحقّا يعجز عن التّفرقة بين ما صحّ معناه وما فسد، ولعلّ القياسين كليهما فاسد المعنى، ولا يتعبنَّ أحد ذهنه في تحليل القياسين لأنّه لن يستخلص سوى تعب الذّهن. وأنواع القياس المتعبة للذّهن الفاسدة المعنى الحاوية تناقضا كثيرة في المنطق، وخذ قياسا شرطيّا متّصلا استثنائيّا ذكره الغزاليّ:

إن كان المصلّي محدِثا، فصلاته باطلة
لكنّه محدِث

1 - هادي فضل الله، **مقدّمات في علم المنطق**، 355 - 356.

فيلزم بطلان الصّلاة

لكنّ الصّلاة ليست باطلة

لكنّه ليس بمحدِث (وهو نقيض المقدّم)

فلا يلزم صحّة الصّلاة ولا بطلانها

لكنّ الصّلاة باطلة (وهو عين التّالي)، فلا يلزم:

لا كونه محدثا ولا كونه متطهّرا[1].

هذه المغالطات المعنويّة في قياسات المنطق التّقليديّ، إضافة إلى ما يُذكَر في كتب المنطق من قياس المغالطة الخارج عن قوانين المنطق بالألفاظ والمعاني[2]، دفع الكثير من المناطقة المحدثين- بل والقدامى- إلى إعلان كفرهم بالقياس وجدواه، متّهمين القياس بأنّه دائر حول نفسه، وغير صالح لإنتاج المعارف الجديدة. فتقرّ جماعة بور رويال بأنّ «النّظريّة القياسيّة لا تنفع لا في بيان الأشياء والحقائق التي تكون غائبة عنّا، ولا في بيان هذه الأشياء والحقائق إلى الغير بعد أن تتبيّن لنا، ولا في تقويم الأخبار المنقولة إلينا»[3]. وقد قال ابن تيميّة: «الذي بيّنه نظّار المسلمين في كلامهم على هذا المنطق اليونانيّ المنسوب إلى أرسطو صاحب التّعاليم أنّ ما ذكروه من صور القياس وموادّه، مع كثرة التّعب العظيم، ليس فيه فائدة علميّة. بل كلّ ما يمكن علمه بقياسهم المنطقيّ يمكن علمه بدون قياسهم المنطقيّ، وما لا يمكن علمه بدون قياسهم لا يمكن علمه بقياسهم. فلم يكن في قياسهم لا تحصيل العلم بالمجهول الذي لا يعلم بدونه، ولا حاجة به إلى ما يمكن العلم به بدونه. فصار عديم التّأثير في العلم وجودا وعدما...»[4]. أمّا جون ستيوارت مل فقد «هاجم المنطق الصّوريّ الأرسطيّ واتّهمه بالعقم والإجداب، وبيّن أنّ القياس ليس إلّا مصادرة على المطلوب لأنّ نتيجته مفترضة في مقدّمته الكبرى. وأمّا المقدّمة الكبرى فلا يتمّ وضعها إلّا على أسس استقرائيّة»[5]. ويمكن أن نوضّح رأي مل بهذا القياس:

---

1 - أبو حامد الغزاليّ، **معيار العلم في المنطق**، 140.

2 - ارجع إلى: أبو الوليد ابن رشد، **نصّ تلخيص منطق أرسطو المجلّد السّابع كتاب سوفسطيقى أو كتاب المغالطة من سلسلة علم المنطق**، 672 وما بعدها.

3 - حمّو النّقّاري، **في منطق بور رويال**، 21.

4 - أحمد بن تيميّة، **كتاب الرّدّ على المنطقيّين**، 205.

5 - رشيد الحاج صالح، **المنطق واللغة والمعنى في فلسفة فتجنشتين**، 17.

كلّ الكواكب مضيئة بغيرها (المقدّمة الكبرى)

الأرض كوكب (المقدّمة الصّغرى)

∴ الأرض مضيئة بغيرها (النّتيجة)

فنتيجة هذا القياس متضمّنة في المقدّمة الكبرى «كلّ الكواكب مضيئة بغيرها»، فنكون عاجزين عن التّحقّق من قابليّة إضاءة كلّ الكواكب بغيرها، إلّا إذا كانت من بين الكواكب تلك «الأرض» التي تشير إليها النّتيجة[1].

كان حتما على المنطق أن يقع في مغالطات معنويّة طالما أنّه كلّف نفسه عناء حفظ الفكر عن الانحراف المعنويّ، فظهر المنطق التّقليديّ- كما رسم أسسه أرسطو- عاجزا عن إحياء المعنى، لأنّ مشكلة المعنى قد تخطّت حدود الفكر واللغة والمنطق، فاستعصت قوانين المنطق أن تقوّم معاني الفكر وحدها، ولمّا كان بين الفكر واللغة لعبة لا فرار من تدخّلها في تركيب قضايا المنطق وقياساته، تضاربت قواعد المنطق والتبست معانيها، حتّى ولد مناهضوها فمحّصوها وجرّدوها من كلّ نفع وفائدة، مستبدلينها بقواعد أخرى، ساعين بها إلى إصلاح منطق أثقله الزّمان بغباره، فإذا بهم يقتلون المنطق ويلفّونه بكفن رمزيّ رياضيّ.

1 - انظر: هادي فضل الله، **مقدّمات في علم المنطق**، 392.

المبحث الثّاني

المنطق الرّياضيّ ونهاية المعنى

أ – هل للرّموز الرّياضيّة معنى ومدلول؟

كان سبب ظهور المنطق الرّياضيّ عائدا إلى ما حواه المنطق التّقليديّ من قضايا بلا معنى وبلا مدلول خارجيّ واقعيّ، وإلى ما فاضت به الفلسفة من مشاكل خالية من المعاني والمدلولات، فجاء المنطق الرّياضي مُخلِّصا للفلسفة ومنطقها من أزمة المعنى. وكان خلاص المنطق والفلسفة- كما يراه أصحاب منطق الرّياضيّات- كامنا بتحويل الكلمات اللغويّة التي تتألّف منها القضايا إلى رموز رياضيّة بحتة، فتغدو حدود المنطق رموزا وحروفا. بحيث إنّه لمّا كانت الحدود والكلمات والقضايا علّة كلّ زلل معنويّ ومغالطة معنويّة، استُبدِلتْ برموز لا يخلّ بها المعنى، ولا يكون للرّمز الواحد سوى معنى واحد ومدلول واحد، ولكن ما عساه أن يكون معنى هذا الرّمز ومدلوله؟

لعلّ أصحاب الذّرّيّة المنطقيّة والوضعيّة المنطقيّة نعتوا الكلمات والقضايا التي لا يقابلها مدلول واقعيّ بأنّها لامعنويّة، وذلك مثل كلمات وقضايا الميتافيزيقا. فهم يرون أنّ كلمة مثل «جبل» لها معنى ومدلول، حسنا هذا أمر متّفق عليه، أمّا كلمة «الله» فهي كلمة لا معنى لها ولا مدلول، فإذا سألتهم: لِمَ؟ قالوا لك: أرنا الله جهرة، أو دلّ عليه في عالم الواقع، أو دعنا نحسّه ونلمسه وننظر إليه ونسمع صوته حتّى يكون للفظة معنى ومدلول. ولسنا نعلم ما تكون رموز الرّياضة تلك التي أرادنا مناطقة الرّياضيّات أن نستبدلها بألفاظ لغتنا؟ فيضع لنا المنطق الرّياضيّ رموزا يطلب منّا أن نضعها بدل الحدود في القضايا، وهذه الرّموز في المنطق الرّياضّيّ لا تخلو أن تكون إمّا متغيّرات: مثل «أ» و«ب» و«ج» و«د»... وإمّا ثوابت وروابط: مثل: « ــــــ »، «∧»، «∨»، «⟵»، «+»، «=»،«⟷»، فهل في عالم الواقع مدلولات لهذه الرّموز؟ إنّنا لا نعلم أحدا أخبرنا بأنّه شاهد الرّمز«⟷» جالسا على كرسيّ في حديقة، أو أنّه لمس «ب» وأحسّه، أو سمع صوت «+». فإن كان لهذه الرّموز مدلولات فليأتِ كارناب أو مور أو فتجنشتين أو راسل وليشر إليها بإصبعه، فإن استطاع فعل ذلك سلّمنا بأنّ رموز المنطق

الرّياضيّ جديرة بأن تُستبدل بها ألفاظ اللغة، وإن لم يسطع فعليه أن يسلّم حينئذ بأنّ رموز الرّياضة ميتافيزيقا، وإن ثبت ذلك فهي إذًا لا معنى لها، اللهمّ سوى ذاك الحبر المطروش على الورق. فيا ليت شعري، كيف يقبل منطقيّ بأنّ «⟵» لها معنى ومدلول، أمّا «الله» فلا معنى له ولا مدلول؟!

إنّ ألفاظ اللغة وحدها هي التي تعني، تحمل معنى، تشير إلى شيء ما، سواء أكانت واضحة المعنى أم سبّبت تشويشا في المعاني، وسواء أكانت ذات معنى واحد أم متعدّدة المعاني، فيبقى للألفاظ معانيها، أمّا هذه الرّموز فإمّا أن لا تكون سوى بدائل للألفاظ التي كانت قضايا المنطق التّقليديّ مركّبة منها، وإن كانت كذلك فلا معنى لها سوى معنى اللفظة التي رمزت لها. وإمّا أن تكون رموزا محض رياضيّة كالأعداد والأرقام، وعندها لا يكون معناها غير ذاك المعنى المتقوقع في داخلها، وما هذا المعنى سوى الرّمز ذاته، فما معنى «د» سوى «د»، وما معنى «3» سوى «3»، وما معنى «⟷ » سوى « ⟷». «إنّ المعنى الرّياضيّ في المنظومة هو شيء داخليّ، لذلك فعندما نسأل عن معنى العدد «5» فمن العبث الخروج إلى خارج المنظومة والبحث عنه في الواقع الطّبيعيّ. إنّ معنى ال«5» يتطابق مع معبَّره، وهذا الأخير مع معبِّره. لكن معبَّر العدد «5» هو العدد «5» ذاته. وعلى هذا فإنّ معنى العدد هو العدد ذاته، وليس أيّ شيء آخر من خارج المنظومة العدديّة»[1].

لم يشأ أصحاب المنطق الرّياضيّ أن يصلحوا لغة الحديث، ولا لغة الفكر التي تبغي إيصال المعاني، ومن هنا لم يرد أصحاب المنطق الرّياضيّ أن يصلحوا لغة الفلسفة حتّى تغدو الأخيرة واضحة في فكرها ومعانيها، بل سعوا إلى قتل الفلسفة، لا قتلا إيديولوجيّا كما فعل ماركس من قبل، بل قتلا لغويّا معنويّا. ذلك أنّ المنطق الرّياضيّ ليس من أهدافه أن يُعبِّر عن المعنى، بل إنّ غايته الوحيدة تحويل اللغة إلى رياضيّات. «فليس الهدف من استعمال الرّموز ترجمتها إلى ألفاظ وكلمات، أي إلى لغة شيئيّة، أي إلى لغة تتحدّث عن أشياء موجودة، وإنّما تُستعمل الرّموز لتعبّر عن أفكار مجرّدة من أيّ مادّة. وبذلك يحقّق المنطق الرّياضيّ غايته، وهي الصّوريّة التّامّة الخالية من أيّة لفظة لها مدلول جزئيّ واقعيّ»[2]. وإن كان ذلك كذلك، أي إن كانت الرّموز لا دلالات معنويّة ولا خارجيّة لها، جاز لنا أن نتحدّث عن ميتافيزيقيّة الرّموز الرّياضيّة، وبهذا الحديث تذوب كلّ مقاصد الوضعيّة المنطقيّة وفلاسفة التّحليل المعاصر، إذ فرّوا من ميتافيزيقيّة دينيّة إلى ميتافيزيقيّة رياضيّة عندما حاولوا أن يصلحوا لغة حوت

1- سامي أدهم، **فلسفة اللغة تفكيك العقليّ اللغويّ بحث إبستمولوجيّ انطولوجيّ**، 288.

2- هادي فضل الله، **مدخل إلى المنطق الرّياضيّ حساب القضايا والمحمولات**، 31.

عبارات لا تدلّ على معانٍ ومدلولات.

وَضُح لنا أنّ رموز المنطق بلا معنى، فما الفائدة من دراستها إذًا؟ لنسلّم جدلا أنّ للمنطق الرّياضيّ فائدة في التّثبّت من يقينيّات بعض قضايا اللغة، فهل يزيد نفع القضيّة ويتّضح معناها عندما تُحوَّل ألفاظها إلى رموز؟ إنّ هذا التّحويل إذا ما تمّ ليس بالأمر اليسير، ذلك أنّ اللغة جدّ واسعة وديناميكيّة، بينما قوانين رموز المنطق جدّ ضيّقة وثابتة، «فغالبا ما ينعدم التّساوق بين اللغة الطّبيعيّة واللغة الرّمزيّة، في ترتيب العبارات وطولها، فالتّرجمة الحرفيّة قد تغيّر المعنى الأصليّ... فلو استندنا إلى نظم اللغة العربيّة، وترجمنا قولنا: «لكلّ إنسان هواية يفضّلها على سائر أشغاله» ب:

∧ ∨ ∧
س ع ف (إنسان (س) ∧ هواية (ع) ∧ شغل (ف) ← فضل على (س، ع، ف))

لجاءت التّرجمة أعمّ من المقصود في القول الأصليّ، إذ هي تعني على وجه التّدقيق بأنّه: لكلّ إنسان يوجد شيء ما، بحيث إذا كان هذا الشّيء هواية فهو يفضّله على سائر أشغاله. بينما حكمنا السّابق يفيد أكثر من ذلك، فهو يؤكّد وجود هواية لكلّ إنسان، هي في الوقت ذاته مفضّلة على سائر أشغاله»[1].

فإذا أردنا أن نرمّز اللغة نكون قد أوقعناها في التباسات معنويّة جديدة، ونحن بــذلك مصرّون على أن يبيّن لنا منطق الريّاضيّين فائدة معنويّة حتّى يكون من المجدي دراسته. ولإن قرّر بعض الفلاسفة المحدثين أنّ منطق أرسطو دائر حول نفسه ومليء بالتّناقضات المعنويّة ولا جدوى تاليا من تدارسه، فلنا أن نسأل عن جدوى المنطق الحديث هذا الذي بدت رموزه خالية من أيّ معنى ومدلول، بل لنا حقّ القول بأنّ قضايا الميتافيزيقا حاملة للمعنى والمدلول أكثر ممّا تحمله رموز الرّياضة، ذلك أنّ وجود الله مثلا قابل لأن يُستدَلّ عليه من الآثار والآيات هنا وهناك، ولكنّ رمزا رياضيّا لو أشغلتُ العلومَ كلّها وطرائقَ التّفكير جلّها في محاولة الوصول إلى معنى رمز « ← » مثلا ومدلوله ووجوده الواقعيّ، ما وصلت.

ب – اختناق المعنى في دالّات القضايا:

استبدل مناطقة الرّياضيّات قضايا المنطق التّقليديّ بدالّات للقضايا، هذه الدّالات القضويّة كانت رموزا تعبيريّة لا تحوي معنى محدّدا، ومن ثمّ فهي لا تحتمل صدقا أو كذبا كما هو حال القضايا، كون أنّها تحتوي على حدود غير متعيّنة القيمة، مثل

1- عادل فاخوري، **المنطق الرّياضيّ**، 162-161.

الحدّ «س» في: «س إنسان». فهذا القول هو دالّة قضيّة لا قضيّة لأنّ الموضوع «س» غير محدّد القيمة، ولا يمنحنا أيّ معنى أو مدلول، لكن إذا نحن استبدلنا المتغيّر «س» بلفظ من ألفاظ اللغة أصبح للقول معنى، وتحوّلت بذلك دالّة القضيّة إلى قضيّة تحتمل صدقا أو كذبا، ذلك مثل أن نقول: «سقراط إنسان» فنكون قد استبدلنا المتغيّر «س» بلفظ «سقراط» فتغدو القضيّة صادقة[1]. أمّا لو استبدلنا المتغيّر «س» بلفظ «القطّة» فنحصل على القضيّة «القطة إنسان» وهي قضيّة كاذبة، في حين أنّ استبدالنا المتغيّر «س» بلفظة «فضيلة» يُنتِج لنا قضيّة بلا معنى «الفضيلة إنسان». لذا فإنّ اللفظ الذي يُستبدل بالمتغيّر «س»، ونحصل به على قضيّة صادقة يُسمَّى بالقيمة التي تستوفي دالّة القضيّة، بينما اللفظ المُستبدَل بالمتغيّر «س» الذي نحصل به على قضيّة كاذبة أو قضيّة بلا معنى يُسمّى بالقيمة التي لا تستوفي دالّة القضيّة[2].

إنّ متغيّر دالّة القضيّة إذًا رمز مبهم لا يدلّ على معنى، ولا يُحصِّل أيّة معنى إلّا عندما يُستبدَل بلفظ من ألفاظ اللغة، ودالّة القضيّة ذاتها لا تحتمل الصّدق أو الكذب، بل حتّى لا يمكن نعتها بأنّ لها معنى أو أنّها خالية من المعنى إلّا بعدما تتحوّل إلى قضيّة تخلو خلوّا تامّا من أيّ رمز. وعلى ذلك، فإنّنا إثر البحث عن المعنى في المنطق الرّياضيّ لنا أن نسأل: ما الغاية من وضع دالّة القضيّة طالما أنّها لا تقدّم لنا المعاني إلّا بعد أن تصبح قضيّة؟ فنحن نعلم- ومناطقة الرّياضيّات يعلمون- أنّ دالّة القضيّة «س إنسان» لا معنى لها ولا مدلول، ولا يُحكَم عليها بصدق أو بكذب، ولا يصبح لهذه الدّالة معنى ومدلول، ولا تكتسب أحقيّة للحكم عليها بصدق أو بكذب إلّا بعد أن تتحوّل إلى قضيّة، بعد أن تصبح سائر أجزائها ألفاظا لغويّة، وبعد أن تتخلّى عن كلّ رمز رياضيّ، وبذلك فلا يبقى أيّة قيمة معنويّة لدالّة القضيّة ولمتغيّرها الرمزويّ. فإنّ «دالّات القضايا لا تنعت بصدق أو بكذب، لأنّها ليست لها معانٍ محدّدة كالقضايا، إذ كيف نصف «ب» و«ج» مثلا بالصّدق أو بالكذب دون أن نعرف ماذا تمثّل في الواقع»[3]...

«فإنّ صدق أو كذب القضيّة المنطقيّة هو في مدى مطابقتها أو عدم مطابقتها للواقع، أمّا صدق دالّة القضيّة أو كذبها فهو في صدق أو كذب متغيّراتها، بصرف النّظر عن مطابقتها أو عدم مطابقتها للواقع، لأنّها لا تمثّل شيئا له معنى في الواقع، إلّا إذا حلّ محلّ

1 - انظر: عزمي إسلام، **أسس المنطق الرّمزي**، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصريّة، 1390ه/1970م، 273-272.

2 - انظر: المرجع السّابق، 276.

3 - هادي فضل الله، **مدخل إلى المنطق الرّياضيّ حساب القضايا والمحمولات**، 46.

المتغيّرات الدّاخلة في تركيبها عبارات صادقة أو كاذبة في الواقع»[1].

إنّ الخطوة التي يخطيها أصحاب المنطق الرّياضيّ لتحويل دالّة القضيّة إلى قضيّة في عمقها تدليل على أنّ رموز الرّياضة بلا معنى وبلا مدلول، وواضح أنّها تنبئنا بأنّ المعاني لا يتجلّى وجودها إلّا في القضايا، لا في دالّاتها، وبهذه النّقلة من دالّات القضايا إلى القضايا عودة من المنطق الرّياضيّ إلى المنطق التّقليديّ الأرسطيّ، لأنّ الدّالّات رياضيّة، بينما القضايا أرسطيّة. فكان على أصحاب المنطق الرّياضيّ أن يرضخوا لقضايا المعلّم الأوّل حتّى تكتسب دالّات قضاياهم معانٍ ومدلولات.

قد ألغى أصحاب المنطق الرّياضيّ القضايا الحمليّة، إذ اعتبروا أنّ كلّ قضيّة حمليّة هي دالّة قضيّة شرطيّة متصلة، فإنّ هذه القضيّة الحمليّة الكلّيّة الموجبة مثلا: «كل إنسان فان» هي في حقيقة الأمر- حسب أصحاب المنطق الرّياضيّ - «كلّ س إذا كان س إنسانا فإنّ س فان»، ويُرمز إلى هذه القضيّة كالتّالي: س $\wedge$ (إنسان (س) ← فان (س))[2]. وإنّ «التّعبير الصّحيح عن الصّيغة «كلّ أ هو ب» يكون «إذا كان يوجد شيء ما ممّا نحمل عليه الخاصّة أ يلزم أن نحمل عليه الخاصّة ب»، ومن ثمّ فالقراءة الصّحيحة للقضيّة «كلّ الحيوانات الثديية حيوانات فقريّة» هي «إذا كان ه حيوانا ثدييا فإنّ ه حيوان فقريّ»[3]. ولسنا نعلم الفرق المعنويّ بين الصّيغتين، إنّني إذا قلتُ: «كلّ منافق كذّاب» هذه القضيّة الحمليّة أصلا ليست سوى نتيجة لقولي: «إذا كان هذا الشّخص منافقا فهو كذّاب»، فأنت إن استقريتَ كلّ المنافقين ثمّ وجدتهم كاذبين كلّهم، جاز لك أن تقول: «كلّ منافق كذّاب» فما يمنع من صياغة هذه القضيّة؟ بل إنّ تحويل كلّ قضيّة حمليّة إلى شرطيّة متّصلة وإقحام رمز ما في صياغتها ليس سوى ضرب من تعقيد اللغة والمنطق، وسعي خفيّ إلى إضاعة المعنى وخنقه.

إنّ غاية إبدال قضايا المنطق بدالّات لها هو ترميز للغة وتحويلها إلى رياضيّات، وقد اختار أصحاب المنطق الرّياضيّ القضيّة الشرطيّة المتّصلة بديلا عن بعض القضايا لأنّ في الشّرط عجرفة معنويّة وابتعاد عن الواقع ومدلولاته، وقد سبق لنا أن بيّنا أنّ صدق القضيّة الشّرطيّة المتّصلة صدق اعتباطيّ، فلمّا كانت قضايا الرّياضيّات اعتباطيّة المعنى والمدلول، وكانت الشّرطيّات كذلك، وجد الرّياضيّون غايتهم الرمزيّة في قضايا الشّرط. «فقضايا الرّياضيّات كلّها شبيهة بالقضايا الشّرطيّة في المنطق، لأنّ القضايا الشّرطيّة

1 - هادي فضل الله، **مدخل إلى المنطق الرّياضيّ حساب القضايا والمحمولات**، 47.

2 - انظر: عادل فاخوي، **المنطق الرّياضيّ**، 148-147.

3 - محمود فهمي زيدان، **المنطق الرّمزيّ نشاته وتطوّره**، 140.

لا تحتوي إلّا على الثّوابت المنطقيّة والمتغيّرات، أي أنّها تجري في فلك معنى التّضمّن، مثال: (ب ← ج) والتي نقرؤها (إذا «ب» ف«ج») وتعني إذا صدقت «ب» تصدق «ج» بالضّرورة. ولمّا كانت القضايا الشّرطيّة افتراضيّة، أي أنّ صدق التّالي يتوقّف على صدق المقدّم، دون اعتبار للواقع الخارجيّ، فإنّ قضايا الرّياضيّات الخالصة لا نعرف فيها عن أيّ شيء نتحدّث، لأنّنا لا نستخدم سوى الثّوابت الرّياضيّة والمتغيّرات، دون أيّة مادّة في الواقع الخارجيّ أو في الذّهن. كما لا نعرف إذا كان ما نتحدّث عنه صادقا أم لا، لأنّ صدق النّتائج يلزم من صدق الفرضيّات، وصدق الفرضيّات يرتبط بالقيم المعطاة للمتغيّرات. فإذا لم نعط المتغيّرات قيمتها الحقيقيّة، فنحن عندئذ لا نؤكّد أن ما نقوله في الرّياضيّات صادق أو كاذب، لأنّه من الممكن أن نتوصّل في الرّياضيّات إلى نتيجة صادقة من قضيّتين كاذبتين»[1].

ج – الحصار المعنويّ في صدق القياسات الرّياضيّة:

اصطدمت قياسات المنطق التّقليديّ بمغالطات معنويّة، وكان محكّ صدقها الارتباط القائم بين المقدّمات والنّتائج، لا التّمحيص المعنويّ لكلّ مقدّمة ولنتيجة هذه المقدّمات، وجاء المنطق الرّياضيّ فأدخل مقدّمات القياسات ونتائجها في لعبة صوريّة بحتة، وغدا محكّ الصّدق عنده ممثّلا بوضع القياسات في جداول صدقيّة «تشكّل منهجا أساسيّا لاختبار السّلامة المنطقيّة للبراهين، إذ إنّ كلّ جدول صدقيّ يقرّر فيما إذا كان البرهان سليما من الوجهة المنطقيّة أم غير سليم»[2]. ولا يمكن التّحقّق من صدق القياسات في هذه الجداول إلّا بعد ترميز قضايا القياسات، وإدخال رموزها في معادلات رياضيّة تحدّد ما لكلّ رمز من قيم صدقيّة، بناء على قواعد كلّ رابط يربط بين متغيّرات القضايا الداخلة في القياسات[3]. غير أنّ فحص صدق القياسات بالجداول يكون بعيدا عن الدّقّة في محاولة معرفة صدق قياس مؤلّف من قضايا لفظيّة لا رمزويّة، حيث إنّ عمليّة تحويل ألفاظ قضايا قياس ما إلى متغيّرات رمزيّة تضيّع معاني ألفاظها، فتجد قياسات تكون صادقة في شكلها اللفظيّ، فمتى حُوِّلت إلى شكلها الرّمزيّ وحُصِرت في قفص جدول الصّدق بدت نتائجها كاذبة، والعكس صحيح أيضا. ومثال ذلك، أشهر مثال منطقيّ للقياس وأقدمه، وهو من الأضرب المنتجة في نظريّة القياس المنطقيّة، وهو قولنا:

1 - هادي فضل الله، **مدخل إلى المنطق الرّياضيّ حساب القضايا والمحمولات**، 22.

2 - المرجع السّابق، 169.

3 - لمراجعة قواعد استنباط قيم متغيّرات القضايا، عُد إلى: هادي فضل الله، **مدخل إلى المنطق الرّياضيّ حساب القضايا والمحمولات**، 72 وما بعدها.

كلّ إنسان فان

سقراط إنسان

∴ سقراط فان.

فلو حوّلنا ألفاظ هذا القياس إلى رموز، وطبّقنا عليه قواعد تصنيف الصّور، وأدخلناه في معادلات المنطق الرّياضيّ، ثمّ حجزناه في جدول صدقيّ لنبيّن صدقه ولنبتّ في صحّته، لحصلنا على الجدول الصّدقيّ التّالي للقياس المذكور:

ب	∧	ج	←	د
ص	ص	ص	**ص**	ص
ص	ص	ص	**ك**	ك
ص	ك	ك	**ص**	ص
ص	ك	ك	**ص**	ك
ك	ك	ص	**ص**	ص
ك	ك	ص	**ص**	ك
ك	ك	ك	**ص**	ص
ك	ك	ك	**ص**	ك[1]

يظهر لنا جدول الصّدق هذا فساد نتيجة القياس الذي ذكرناه، مع أنّ صحّة هذا القياس بديهيّة، فإذا كان كلّ إنسان فان وكان سقراط إنسانا فحتما يكون سقراط فانٍ، إنّ معنى هذا القياس اللفظيّ واضحة، ونتيجته صادقة، غير أنّنا لمّا حصرناه في رموز ومعادلات وجداول بدا فساده من حيث المعنى ومن حيث الصّدق، إذ كان صادقا في شكله اللفظيّ وأضحى كاذبا في شكله الرّمزيّ بين خانات الجدول.

هذا التّفاوت الصّدقيّ لقياس واحد بين صورته اللفظيّة وصورته الرّمزيّة يبيّن لنا أنّه لا بدّ أن تكون إحدى الصّورتين فاسدة المعنى، وقد تبيّن أنّ الصّورة اللفظيّة للقياس المذكور سليمة المعنى، فلا يبقى سوى صورته الرّمزيّة، لا سيّما بعد حجزه في الجدول وفق قواعد رياضيّة. ولكن ما سبب ذلك؟ لا شكّ أنّه إهمال المنطق الرّياضيّ حيّز الواقع، وعنايته التّامّة بالصّورنة والرّمزويّة. حيث إنّ «الانتقال من افتراض صدق «إذا كان الجوّ ماطرا فزيد مسافر»، و«الجوّ ماطر» معا، إلى صدق «زيد مسافر» لا يحتاج إلى اعتبار مادّة القضايا الموضوعة من جهة مطابقة مضمونها

1 - انظر: عادل فاخوي، **المنطق الرّياضيّ**، 140.

للواقع، بل فقط إلى المقارنة بين صورتيّ القضيّتين الأوليّين، أي «ب ← ج» و«ب»، وبين صورة النّتيجة «ج»»[1].

وضع أصحاب المنطق الرّياضيّ بديهيّات قياسيّة اعتمدوا عليها لإصلاح الفكر واللغة والمنطق والمعنى، مثل بديهيّة راسل: «(ب V ب) ← ب» أو بديهيّة كارناب: «(ـــــ ب ← ب) ← ب»، بيد أنّك لو استبدلت بهذه البديهيّات الرّمزيّة قضايا لفظيّة لبدت تفاهتها المعنويّة، فأنت لو استبدلتَ في بديهيّة راسل «(ب V ب) ← ب» الرّمز «ب» بالقضيّة «الطّالب ناجح» لأصبحت البديهيّة كما يلي: «إذا كان إمّا أن يكون الطّالب ناجحا أو ناجحا فهو ناجح». ولو استبدلت في بديهيّة كارناب «(ـــــ ب ← ب) ← ب» الرّمز «ب» بالقضيّة «الشّمس مشرقة» لأصبحت البديهيّة كما يلي: «إذا لم تكن الشّمس مشرقة فالشّمس مشرقة إذا كانت الشّمس مشرقة»[2].

هذه البديهيّات القياسيّة التّافهة المعنى، وكلّ ما قعّده المنطق الرّياضيّ من قواعد تقضي بإحالة المنطق إلى علم رياضيّ صارم، ومن معايير تحتّم ترميز كلّ لفظة لغويّة، يؤول بنا إلى أن نصرّح بأنّ المنطق الرّياضيّ منطق لا صلة له، لا من قريب ولا بعيد، لا باللغة ولا بالمعنى ولا بالفكر ولا بالمنطق. فإذا سلّمنا بأنّ الفكر واللغة والمنطق ذات علاقة حميمة يتكامل المعنى بها، وإذا سلّمنا بأنّ المنطق- كونه علما فكريّا- سيّد المعنى ومرشده، اتّضح لنا أنّ المنطق الرّياضيّ لامعنويّ.

د – موت المعنى وانحراف المنطق عن هدفه:

قد أتعب الفكر صاحبه، أشقاه بكثرة المعارف، دوّخه بأسئلة لا جواب لها، فأراد الإنسان أن يلتقط فكره، وأن يقيّده بقوانين، فوضع المنطق، غير أنّه ما قعّد قواعد هذا العلم إلّا بالفكر الذي أراد أن ينظّمه به، فغدا كأنّه يُنظِّم فكره بفكره، وهو لا يفعل سوى ذلك. وقد استطاع فكر الإنسان أن ينظّم نفسه بقواعد علم المنطق التي وضعها، ولكن لمّا كان الصّانع موضوع ما صنعه كانت الصّناعة مترهّلة بحاجة لأن تُقوَّم، ولمّا كانت قوانين المنطق متّصلة باللغة والواقع ومتصارعة مع المعنى بعدت قليلا عن الفكر الذي سعت إلى قوننته، وسقطت بشباك التّعارض والنّسبيّة، عندها- حقّا- غدت قوانين المنطق بحاجة إلى إصلاح من الفكر بعد أن ساهمت في إصلاح هذا الأخير، ولكنّ الفكر حبّذ حينها أن يكتفي بذاته ليُصلِح ذاته، فإذا به ينتحر. هذا الانتحار الفكريّ كان

1 - عادل فاخوي، **المنطق الرّياضيّ**، 41.

2 - انظر: هادي فضل الله، **مدخل إلى المنطق الرّياضيّ حساب القضايا والمحمولات**، 179-178.

نتيجة اختيار الفكر أن يحصر نفسه بقوانين علم اتّفق أصحابه- ومنذ أقدم العصور- على أنّه علم محض فكريّ، لا صلة له لا بواقع ولا بلغة ولا بمعنى، وهو علم الرّياضيّات الذي اعتمده ديكارت أُسّا لبناء منهج فكريّ يبعد كلّ البعد عن الخداع والوهم، كون الرّياضة خاوية من أيّ خداع، لأن لا صلة لها بما من شأنه أن يخدع الإنسان في فكره، وإنّك لتكاد لا تجد فيلسوفا إلّا وهو عالم بهذا العلم، بل قد قال أفلاطون: «من لم يدرس الرّياضيّات لا يدخل مجلسنا هذا».

قد تذرّع أصحاب المنطق الحديث بما كان للرّياضيّات فضل على الفلاسفة في تنظيم فكرهم، وبما كان للمنطق التّقليديّ أخلاط في المعنى، كي يحوّلوا المنطق إلى رياضيّات بحتة. ذلك أنّ المنطق التّقليديّ حمّال للمعنى، وطالما أنّ هنالك معنى فسيبقى الفكر خاضعا للالتباسات، ومترنّحا بين لغة وواقع، ولن يصل أبدا إلى صلاح فكريّ خالص. أمّا الرّياضيّات فعلم لا سلطة للمعنى عليه، ولا يقتضي سوى شحنات فكريّة خالصة، ولأجل ذلك، ولأجل تقويم المنطق القديم ومفاسده المعنويّة كان لازما أن يتحوّل المنطق إلى رياضيّات، وأن تُخضع قوانينه إلى قوانينها. وهذا ما فعله أصحاب المنطق الحديث، إذ سُمِّي هذا الحديث منطقا رياضيّا، بيد أنّ هذا المنطق الرّياضيّ قد خلع ثوب المعاني وأصبح عاريا، عاريا من كلّ شيء سوى الرّياضيّات البحتة، أي سوى ما للفكر وحده، ولكن، هل يصلح الفكر دون معنى؟ وهل تجري عمليّة التّفكير إن كان الفكر خاليا من المعاني؟

قُعِّد علم المنطق لغاية إصلاح الفكر، فقصّر المنطق التّقليديّ عن تأدية هذا الإصلاح، لِمَ؟ لأنّه امتلأ بمغالطات معنويّة، ولإصلاحه كان يجب أن نجري عمليّة تقويميّة للمعاني التي حدث الزّلل فيها، فننتج قواعد جديدة. هذه القواعد المعنويّة الجديدة سينتجها الفكر نفسه الذي أنتج قواعد معنويّة قديمة فزلّ بها، حسنا، علينا أن نعتمد إذًا على أسس فكريّة لا معنى لها حتّى نصلح معاني المنطق، ولكننا عاجزون عن تنظيم المعنى في الفكر بقوانين لامعنويّة، ما الحلّ إذًا؟ حقّا لستُ أدري! إنّ ما ندريه أنّ أصحاب المنطق الرّياضيّ عجزوا عن إصلاح المنطق، لا بل أفسدوه، ذلك أنّهم لم يعيروا اهتماما إلى المعنى في محاولة تأدية غاية المنطق (تنظيم الفكر)، فاقتصروا على رموز رياضيّة خالية المعنى، وجعلوها أسسا للتّفكير الصّحيح. ولمّا كان الفكر لا يمارس عمليّة التّفكير إلّا بلغة، غدت لغة الرّياضيّات الرّمزيّة لغة الفكر الوحيدة، وإذا ما أردنا من فكرنا ألّا يفكّر إلّا برموز الرّياضة، فاعلم أنّه لن يفكّر، لأن ليس لهذه الرّموز معنى، وما ليس له معنى لا يُفهَم ولا يُنقَل ولا يُفكَّر، اللهمّ إلّا أن يكون مجرّد وسيلة تعين الفكر على كيفيّة تنظيم المعاني فيه. ها هنا يحقّ لنا أن نصرخ معلنين موت المعنى: إنّ

المعنى قد مات في منطق الرّياضيّات ، فاصنعوا منطقا جديدا!

فكر الإنسان مستودع من المعاني، وكانت مهمّة المنطق التّقليديّ أن ينظّم هذه المعاني الفكريّة حتّى لا يُخرجها الفكر إخراجا خاطئا، أمّا المنطق الرّياضيّ فتحوّلت غايته وانحرفت، إذ ما عادت ممثّلة بضبط معاني الفكر، بل بإفراغ الفكر من المعاني. قد سعى المنطق الرّياضيّ نحو «تجريد فكريّ خالص، نحو بيان الصّورة الفكريّة عارية من كلّ مادّة وخالية من كلّ موضوع ذي قوام خارج الذّهن. وإذا كانت هذه هي غاية المنطق الرّياضيّ، فلا مناص إذًا من أن يرتمي في أحضان العلم الذي يمثّل هذا الاتّجاه نحو التّجريد المطلق إلى أعلى درجة، ألا وهو العلم الرّياضيّ. فاستعار المنطق الحديث من الرّياضيّات مناهجها وأساليب عملها وطبّقها على موضوعه الخاصّ، إن كان له حقّا موضوع خاصّ... فالمنطق الرّياضيّ قد وصل به التّجريد وتطبيق التّفسير الكمّيّ حدّا جعل الاختلاف بينه وبين المنطق الصّوري واضحا، بل وكبيرا...»[1].

ما وضع الفكر منطقه قديما إلّا ليوضّح به معانيه، أي أنّ سبب تقعيد علم المنطق، العلّة من تأسيسه، الغاية من تدارسه، تتمثّل في تحقيق مقدرة الفكر على تجلية المعاني فيما يريد أن يعبّر عنه، فتوضيح المعاني وقوننة ألفاظها في الفكر كانت الغاية القصوى لولادة علم المنطق. لكنّ غاية المنطق المعنويّة هذه تبدّلت لدى أصحاب المنطق الرّياضيّ، فتحوّل المعنى عندهم من كونه جوهرا للمنطق إلى كونه عائقا أمام التّفكير المنطقيّ، لذا سعى الرّياضيّون إلى نزع المعنى من المنطق، فمزّقوا المعنى والمنطق لشدّة التصاقهما ببعضهما بعضا، فمات المعنى واحتضر المنطق، وحُوِّلت قوانينه إلى قوانين رياضيّة، وذاب في علم الرّياضيّات. فضلا عن أنّ المنطق الرّياضيّ لم يكن إلّا علما تجريبيّا عقد عهدا مع المحسوسات، لكونه كافرا بكلّ مجرّد، والمعاني مجرّدة. وبدأ المنطق يبعد قليلا قليلا، خطوة خطوة عن الفكر، فلا أبقى المنطق معانٍ ولا أبقى أفكارا. وعلى ذلك- وبتعبير رشيد صالح- «لم يعد المنطق علم قوانين الفكر بأيّة حال من الأحوال»[2].

---

1 - عبدالرّحمن بدوي، **المنطق الصّوريّ والرّياضيّ**، 252.

2 - رشيد الحاج صالح، **المنطق واللغة والمعنى في فلسفة فتجنشتين**، 18.

الخاتمة

في المعنى تكمن أزمة الفلسفة، وأزمة العلوم كلّها، وأزمة الإنسان في وجوده، فما الأفكار التي يحملها الإنسان في ذهنه سوى معاني الكلمات والجمل والقضايا والمشاهد التي انتقلت من خارج الإنسان إلى داخله، وبهذا الانتقال تتمّ عمليّة الفهم الذي غالبا ما يكون خاطئا، سوء فهم لما قيل وفُكِّر. إنّ فهم الإنسان لما يقال له يحدّد هيكليّة حياته، يحدّد انتماءه، قيمته، مستوى فكره، ماهيّة كونه إنسانا. كلّنا ندعّي أنّ المعنى الذي فهمناه هو المعنى الحقيقيّ لما قيل لنا، وتكون حقيقة المعنى غير كلّ ما فُهِم. نحن- البشر- مَن وضع اللغة، وضعناها بفكرنا، حشوناها معانٍ، معانٍ تُكوِّنت في فكرنا، ثمّ وضعنا لهذا الفكر قواعد يحتذيها حتّى لا يزلّ في فهم معاني اللغة. وكلّنا نملك عقلا وفكرا، لكن اختلفت عقولنا في تفكيرها، في استقبالها المعنى من اللغة، من فكر آخر ينقله بلغة، من فكر راعى قوانين المنطق، غير أنّه لا فكر ولا لغة ولا منطق استطاعت أن تقوّم المعنى وتوحّد فهمه لدى أصحاب الفكر برمّتهم. إنّ مرض الإنسان هو المعنى، فالفكر محاصر بلغة، هو من وضعها، ثمّ فكّر بها، وضع له ولها منطقا، ضاع المعنى بين لغته ومنطقه، بحث الفكر عنه فأضاع نفسه، وبضياع الفكر ضاعت الفلسفة.

إنّ ما أردنا أن نصل إليه في هذه الدّراسة هو انقاذ الفلسفة من الموت، ذلك أنّ مشكلتها محض معنويّة، مشكلة معنويّة في الفكر الفلسفيّ وفي لغته وفي منطقه، مشكلة معنويّة كان على أحدنا أن يلفت الانتباه إليها، ويكشف عوراتها، ويقدّم حلولا لها، حلولا وتحليلات تحتاج إلى أن يُعاد النّظر بها من الآخر، وأن تُكمَّل نواقصها، وتُنقَد أخطاؤها، ويُقوَّم اعوجاجها. هذه دراسة قدّمناها لنصل إلى حقيقة المعنى، الحقيقة التي لا تتجلّى واضحة دون ربط عناصرها، ودون تصوير المشهد الكامل للمعنى. وإليك قارئي نتائج دراستنا هذه التي ندعو أصحاب الفكر وأساتذته إلى أن يمحّصوها لنا:

أوّلا: إنّ المعاني التي امتلأ الفكر الفلسفي بها كانت غالبا مشوّهة، إمّا لأنّ الفكر تجاوز بها حدوده فلم يحصّل فهمها، فأخرجها بلغة لا علاقة بما فُكِّر فيه من معاني، فما جسدت اللغة تلك المعاني، وما كانت المعاني أهلا لأن يُعبَّر عنها بلغة، وإمّا لأنّ ألفاظ اللغة- بقواعدها النّحويّة- قصّرت في نقل المعاني التي أنتجها الفكر. ويكون

بذلك قصور في كلّ من الفكر واللغة عن احتواء سائر المعاني، ولمّا كانت المعاني لا تعدو أن تكون إمّا فكريّة وإمّا لغويّة، غدت المعاني التي يكوّنها الفكر وتُعبِّر اللغة عنها تعبيرا فكريّا واضحا هي ما يمكن أن ننعتها بالمعاني، أمّا ما سوى ذلك فليست من المعاني في شيء.

ثانيا: للمنطق يد في تصويب المعاني وتنظيمها في الفكر، بيد أنّ الانحراف المعنويّ في الفكر لا يكون مردّه إلى انزياح فكريّ عن قوانين المنطق، ذلك أنّ هذه القوانين نفسها كان العجز يكتنفها في التّعبير عن كلّ معنى، سيّما أنّ كثيرا من قوانينها وقضاياها كانت فارغة من المعاني.

ثالثا: إنّ مسألة صلة ألفاظ اللغة بمعانيها ومدلولاتها الواقعيّة حيويّة مطّاطة، سيفشل في فهمها كلّ من أراد أن يحصرها في حيّز من أحيازها، وإنّ كلّ التّفسيرات التي فسّرت كيفيّة ارتباط اللفظ بالمعنى صحيحة بقدر، وإنّ الجمع فيما بينها جمعا موضوعيّا من شأنه أن يكشف لنا حقيقة هذا الارتباط كشفا لا يواريه خلل.

رابعا: على المنطق والنّحو أن يتكاتفا في عمليّة إنتاج المعنى، ذلك أنّه في كلّ من العلمين التباسات لا تجد توضيحا لها إلّا في العلم الآخر.

خامسا: إنّ حصر المعاني الصّائبة في دائرة المنطق لا يمتّ إلى المنطق بصلة، كون أنّ المعنى واسع إلى درجة أنّه قادر على التّلاعب بألفاظ اللغة تلاعبا تحتار اللغة نفسها عن استيعاب ما يحصل بألفاظها، فالمعنى أوسع من أن تحيطه قوانين منطقيّة أو قواعد لغويّة.

سادسا: إنّ الهجوم الذي تلقّته الفلسفة في عصورها الأخيرة والنّفور الذي شهدته من أصحابها مردّه إلى اللغة التي عبّرت بها عن معاني مسائلها، وإلى المسائل التي ما كان عليها أن تحاول التّعبير عنها أصلا. وعلى الفلسفة كي تحيا من جديد أن تتناول معانٍ من شأنها أن تُتَناول، وأن تلتزم لغة واضحة تناسب المعاني التي تودّ التّعبير عنها.

سابعا: ما يُعرَف اليوم بالمنطق الرّياضيّ أو الرّمزي منطق مجرّد من أيّ معنى، حاول أصحابه أن يصوّبوا به ما انتكس فيه المنطق القديم، فنكّسوا منطقهم، إذ اعتبروا المعاني بحدّ ذاتها لا معنى لها في المنطق، فأصبح المنطق معهم علما رياضيّا تنهش الرّموز معانيه.

تلك نتائج عريضة تلخّص ما انتهت إليه دراستنا، آملين أن تؤخذ هذه النّتائج بعين الاعتبار لبناء فكر جديد للفلسفة، ولإعادة تشييد لغة توضّح ما أفسدته لغة الفلاسفة من معانٍ، ولتحييز منطق الرّياضيّات عمّا تريد الفلسفة التّعبير عنه، كي تصبح الفلسفة

علما يُقرأ فيُفهَم، ويُدرَّس فيُدرَس، ويُعلَّم فيُعلَم، ولتُعلَم فائدة الفلسفة ووظيفتها في حياة الفرد والمجتمع والحضارة. آملين أيضا أن تتّجه أقلام الفكر نحو عملنا هذا تمحيصا وتصويبا وتقييما وتقويما، لعلّ معارف تتكشّف لنا كنّا قد عجزنا عن الوصول إليها. وبعد، فنحن اليوم في عصر وُضعت فيه السّكاكين على رقبة الفكر النّظريّ، فهل ستنجو الفلسفة من الموت وتعود البطل الذي أنقذ البشريّة من الجهالات في جلّ عصورها؟ وهل الصّلاح المعنويّ في عناصر التّفلسف (الفكر واللغة والمنطق) مؤهّل تماما لأن يعيد قيمة الفلسفة كما كانت في عصورها القديمة؟


رابط بديل
lisanerab.com

قائمة المصادر والمراجع

المصادر والكتب القديمة:

1 - ابن الأنباري، أبو البركات عبدالرّحمن كمال الدّين (577-ه/1182م)، **الإغراب في جدل الإعراب ولُمَعُ الأدلّة في أصول النّحو**، قدّم لهما وعُني بتحقيقهما سعيد الأفغاني، دمشق، مطبعة الجامعة السّوريّة، 1377ه/1957م، 159 صفحة.

2 – ابن تيمية، أبو العبّاس أحمد بن عبدالحليم (728-ه/1328م)، **كتاب الرّدّ على المنطقيّين**، حقّقه محمّد حسن إسماعيل، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط1، 1424ه/2003م، 478 صفحة.

3 – ابن جنّي، أبو الفتح عثمان (392-ه/1002م)، **الخصائص**، حقّقه محمّد علي النّجّار، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصريّة، ط2، 1371ه/1952م، [3-1].

4 – ابن حزم الأندلسيّ، علي (456-ه/1064م)، **التّقريب لحدّ المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامّيّة والأمثلة الفقهيّة**، حقّقه حسّان عبّا، د.م، منشورات دار مكتبة الحياة، د.ت، 224 صفحة.

5 – ابن رشد، أبو الوليد محمّد بن أحمد (595-ه/1199م)، **نصّ تلخيص منطق أرسطو المجلّد الرّابع كتاب أنالوطيقا أو كتاب القياس من سلسلة علم المنطق**، حقّقه جيرار جهاميّ، بيروت، دار الفكر اللبنانيّ، ط1، 1413ه/1992م.

6 - ابن رشد، أبو الوليد محمّد بن أحمد (595-ه/1199م)، **نصّ تلخيص منطق أرسطو المجلّد السّابع كتاب سوفسطيقى أو كتاب المغالطة من سلسلة علم المنطق**، حقّقه جيرار جهاميّ، بيروت، دار الفكر اللبنانيّ، ط1، 1413ه/1992م.

7 – ابن سينا، أبو الحسين بن عبدالله (428-ه/1037م)، **الإشارات والتّنبيهات**، صحّحه وعلّق عليه وقدّم له سليمان دنيا، القاهرة، دار إحياء الكتب العربيّة، 1366ه/1947م، [4-1].

8 – ابن مضاء القرطبيّ، أبو العباس أحمد بن عبدالرّحمن (592-ه/1196م)، **كتاب الرّدّ على النّحاة**، حقّقه شوقي ضيف، القاهرة، دار المعارف، ط3، 1402ه/1982م، 149 صفحة.

9 – أرسطوطاليس (322- ق.م)، **فنّ الشّعر مع التّرجمة العربيّة القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد**، ترجمه عن اليونانيّة وشرحه وحقّق نصوصه عبدالرّحمن بدوي، القاهرة، مكتبة النّهضة المصريّة، 1373ه/1953م، 261 صفحة.

10 – التّوحيدي، أبو حيّان عليّ بن محمّد (400-ه/1010م)، **كتاب الإمتاع والمؤانسة**، حقّقه محمّد حسن إسماعيل، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط1، 1428ه/2007م، 534 صفحة.

11 – الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (255-ه/870م)، **البيان والتّبيين**، حقّقه وشرحه عبدالسّلام محمّد هارون، القاهرة، مطبعة لجنة التّأليف والتّرجمة والنّشر، ط1، 1367ه/1948م،

.[1-4]

12 – الجرجاني، عبدالقاهر بن عبدالرّحمن (471-ه/1078م)، **دلائل الإعجاز في علم المعاني**، شكّله وشرح غامضه وخرّج شواهده وقدّم له ووضع فهارسه ياسين الأيّوبي، بيروت، المكتبة العصريّة، 1432ه/2011م، 610 صفحات.

13 – الغزاليّ، أبو حامد محمّد بن محمّد (505-ه/1112م)، **معيار العلم في المنطق**، شرحه أحمد شمس الدّين، بيروت، دار الكتب العلميّة، ط1، 1410ه/1990م، 381 صفحة.

14 – الفارابيّ، أبو نصر محمّد بن محمّد (339-ه/950م)، **إحصاء العلوم**، حقّقه وقدّم له وعلّق عليه عثمان أمين، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصريّة، ط3، 1388ه/1968م، 170 صفحة.

المراجع والأعمال الحديثة:

1 – إسلام، عزمي، **أسس المنطق الرّمزي**، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصريّة، 1390ه/1970م، 386 صفحة.

2 – إمام، إمام عبدالفتّاح، **المنهج الجدليّ عند هيجل دراسة لمنطق هيجل**، بيروت، دار التّنوير، ط3، 1428ه/2007م، 415 صفحة.

3 – إيكو، أمبرتو، **السّيميائيّة وفلسفة اللغة**، ترجمه أحمد الصّمعي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط1، 1426ه/2005م، 510 صفحات.

4 - أدهم، سامي، **فلسفة اللغة تفكيك العقلي اللغوي بحث ابستمولوجي أنطولوجي**، بيروت، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، ط1، 1413ه/1993م، 334 صفحة.

5 – ألوود، ينس وآخرون، **المنطق في اللسانيّات**، ترجمه وقدّم له عبدالمجيد جحفة، بيروت، دار الكتاب الجديد المتّحدة، ط1، 1434ه/2013م، 251 صفحة.

6 – بدوي، عبدالرّحمن (1423-ه/2002م)، **المنطق الصّوري والرّياضيّ**، الكويت، وكالة المطبوعات، ط4، 1398ه/1977م، 317 صفحة.

7 – الحاج، كمال يوسف، **في فلسفة اللغة**، بيروت، دار النّهار، 1387ه/1967م، 312 صفحة.

8 – الحاج صالح، رشيد، **المنطق واللغة والمعنى في فلسفة فتجنشتين**، دمشق، دار كيوان، ط1، 1426ه/2005م، 224 صفحة.

9 – حاطوم، أحمد، **اللغة ليست عقلا (من خلال اللسان العربي)**، بيروت، دار الفكر اللبنانيّ، د.ت، 342 صفحة.

10 - حامد، خالدة، **عصر الهرمنيوطيقا أبحاث في التّأويل**، بيروت، منشورات الجمل، 1435ه/2014م، 216 صفحة.

11 – الحباشة، صابر، **لسانيّات الخطاب الأسلوبيّة والتّلفّظ والتّداوليّة**، اللاذقيّة، دار الحوار، ط1، 1431ه/2010م، 255 صفحة.

12 – حمود، جمال، **المنعطف اللغويّ في الفلسفة المعاصرة برتراند راسل نموذجا**، الرّباط، دار الأمان، منشورات الاختلاف، ط1، 1432ه/2011م، 320 صفحة.

13 – دولودال، جيرار، **السّيميائيّات أو نظريّة العلامات**، ترجمه عبدالرّحمن بو علي، اللاذقيّة، دار الحوار، ط2، 1432ه/2011م، 247 صفحة.

14 – ديكارت، رينه (1060-ه/1650م)، **مقالة الطّريقة لحسن قيادة العقل وللبحث عن الحقيقة في العلوم**، ترجمه وشرحه وحدّده بمقدّمة جميل صليبا، بيروت، اللجنة الدّوليّة لترجمة الرّوائع الإنسانيّة، د.ت، 133 صفحة.

15 – ديكارت، رينه (1060-ه/1650م)، **التّأمّلات في الفلسفة الأولى**، ترجمه وقدّم له وعلّق عليه عثمان أمين، القاهرة، دار الحمامي، ط3، 1385ه/1965م، 218 صفحة.

16 – الرّاجحي، عبده (1431-ه/2010م)، **فقه اللغة في الكتب العربيّة**، بيروت، دار النّهضة العربيّة، 1430ه/2009م، 333 صفحة.

17 – زيدان، جرجي، **الفلسفة اللغويّة**، بيروت، دار الجيل، ط2، 1408ه/1987م، 156 صفحة.

18 – زيدان، محمود فهمي، **في فلسفة اللغة**، بيروت، دار النّهضة العربيّة، د.ت، 199 صفحة.

19 – زيدان، محمود فهمي، **المنطق الرّمزي نشأته وتطوّره**، بيروت، دار النّهضة العربيّة، 1400ه/1979م، 304 صفحات.

20 – السّعران، محمود، **علم اللغة مقدّمة للقارئ العربيّ**، بيروت، دار النّهضة العربيّة، ط1، 1434ه/2013م، 399 صفحة.

21 – سلامة، يوسف سليم، **الفينومينولوجيا المنطق عند إدمون هسرل**، بيروت، دار التّنوير، 1428ه/2007م، 317 صفحة.

22 – شوشار، بول، **اللغة والفكر**، ترجمه متري شمّاس، د.م، المنشورات العربيّة، د.ت، 117 صفحة.

23 – ظاظا، حسن، **اللسان والإنسان مدخل إلى معرفة اللغة**، د.م، مكتبة الدّراسات اللغويّة، 1391ه/1971م، 257 صفحة.

24 – عبدالله، أفراح لطفي، **الفلسفة: فسيولوجيا العقل وعلم تشريح الأفكار**، بيروت، دار الفارابي، ط1، 1433ه/2012م، 156 صفحة.

25 – عطيّة، أحمد عبدالحليم، **ريكور والهيرمينوطيقا**، بيروت، دار الفارابي، ط1، 1432ه/2011م، 295 صفحة.

26 - عطيّة، أحمد عبدالحليم، **جاك دريدا والتّفكيك**، بيروت، دار الفارابي، ط1، 1431ه/2010م، 327 صفحة.

27 – علي، ماهر عبدالقادر، **فلسفة التّحليل المعاصر**، بيروت، دار النّهضة العربيّة، 1405ه/1985م، 309 صفحات.

28 – الغذّامي، عبدالله محمّد، **الخطيئة والتّكفير من البنيويّة إلى التّشريحيّة نظريّة وتطبيق**، بيروت، المركز الثّقافي العربي، ط7، 1433ه/2012م، 335 صفحة.

29 - فاخوري، عادل، **اللسانيّة التّوليديّة والتّحويليّة**، بيروت، دار الطّليعة، ط2، 1409ه/1988م، 92 صفحة.

30 – فاخوري، عادل، **تيّارات في السّيمياء**، بيروت، دار الطّليعة، ط1، 1411ه/1990م،

108 صفحات.

31 – فاخوري، عادل، **المنطق الرّياضي**، بيروت، دار العلم للملايين، د.ت، 270 صفحة.

32 – فضل الله، مهدي، **مدخل إلى علم المنطق-المنطق التّقليديّ**، بيروت، دار الطّليعة، د.ت.

33 – فضل الله، هادي، **مقدّمات في علم المنطق**، بيروت، دار الهادي، ط2، 1420ه/2000م، 415 صفحة.

34 – فضل الله، هادي، **مدخل إلى المنطق الرّياضي حساب القضايا والمحمولات**، بيروت، دار الهادي، ط2، 1423ه/2003م، 257 صفحة.

35 – فوكو، ميشيل (1405-ه/1984م)، **الكلمات والأشياء**، ترجمه مطاع صفدي وآخرون، بيروت، دار الفارابي، ط2، 1434ه/2013م، 424 صفحة.

36 – كموني، خالد سعد، **المحاكاة دراسة في فلسفة اللغة العربيّة**، بيروت، المركز الثّقافي العربي، ط2، 1435ه/2014م، 302 صفحة.

37 – كنط، عمّانوئيل (1219-ه/1804م)، **نقد العقل المحض**، ترجمه وقدّم له موسى وهبة، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1409ه/1988م، 415 صفحة.

38 – مارتان، روبير، **مدخل لفهم اللسانيّات إيبستيمولوجيا أوليّة لمجال علميّ**، ترجمه عبدالقادر المهيري وراجعه الطّيّب البكّوش، بيروت، المنظّمة العربيّة للتّرجمة، ط1، 1428ه/2007م، 239 صفحة.

39 – مارتان، روبير، **في سبيل منطق للمعنى**، ترجمه وقدّم له الطّيّب كبّوش وصالح الماجري، بيروت، المنظّمة العربيّة للتّرجمة، ط1، 1427ه/2006م، 471 صفحة.

40 – مارتينيه، أندريه، **مبادئ اللسانيّات العامّة**، ترجمه أحمد الحمو، دمشق، المطبعة الجديدة، 1405ه/1985م، 231 صفحة.

41 – محمود، زكي نجيب، **موقف من الميتافيزيقا**، بيروت، دار الشّروق، ط2، 1403ه/1983م، 233 صفحة.

42 – النّقّاري، حمّو، **في منطق بور رويال**، بيروت، دار الكتاب الجديد المتّحدة، ط1، 1434ه/2013م، 124 صفحة.

43 – هارلند، ريتشرد، **ما فوق البنيويّة فلسفة البنيويّة وما بعدها**، ترجمه لحسن أحمامة، اللاذقيّة، دار الحوار، ط2، 1430ه/2009م، 284 صفحة.

المراجع الأجنبيّة:

1 – Richards, I.A, and Ogden, C.K, **The Meaning of Meaning: A STUDY OF THE INFLUENCE OF LANGUAGE UPON THOUGHT AND OF THE SCIENCE OF SYMBOLISM**, New York, A Harvest Book, 1923.

2 – Saussure, Ferdinand de, **Cours de linguistique generale**, Paris, 1962.

ثبت الموضوعات

هذا الكتاب

محاولة جادّة للكشف عن أزمة المعنى في مختلف النّواحي التي يُعدّ المعنى فيها أساسًا لفهمها ومن صلب موضوعاتها، وفحص فلسفيّ في سبيل تشخيص هذه الأزمة وتبيان المواضع التي تؤدّي إلى موت المعنى أو التباسه أو إفساده. هو توليفة شاملة للعناصر التي توصلنا إلى حقيقة المعنى، وربط بين الفكر واللغة، وبين الفكر والمنطق، وبين المنطق واللغة، لإظهار التكامل الذي تبرز من خلفه خفايا المعاني، وبحث في الجذور النّفسيّة والواقعيّة للعلاقات القائمة بين هذا الثّالوث العناصريّ للمعنى، ذلك أنّ المعنى أغرقته الدّراسات السّابقة بالخصوصيّة والنّسبيّة وتوصّلت به إلى حائط مسدود، لأنّها لم تأخذ في اعتبارها أهمّيّة الصلّة الثّلاثيّة بين الفكر واللغة والمنطق في توضيح إشكاليّة المعنى. فكان لا بدّ أن نتفحّص هذا الجوهر المجهول في مواضع الدّال والمدلول، من أجل أن نصل إلى كنهه وماهيّته. فالإنسان في وجوده دائم البحث عن المعنى، ويسعى دائمًا إلى فهم كلّ ما حوله، كلّ ما يحدث، كلّ ما يقال ويُكتَب، وكلّ ما يُفكَّر ويُشعَر، ويريد أن يمنح كلّ شيء معناه، ولكنّه كثيرًا ما يصطدم بأفكار لا معنى لها وبكلمات عصيّة على الفهم. فالمعنى مشكلة الإنسان في وجوده الفكريّ والنّفسيّ، وكون الإنسان في مأزق معنويّ حقيقة يصعب إنكارها.

ISBN 614-442-515-2
9 786144 425152